المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى



المجلد الثالث: منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالى

تأليف: كروث إيرنانديث

ترجمة: عبد العال صالح

مراجعة: جمال عبد الرحمن

تعليق: عبد الحميد مدكور

1846

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

(المجلد الثالث)

منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالى

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1846
- تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى(المجلد الثالث): منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالى
- كروث إيرنانديث
- عبد العال صالح
- جمال عبد الرحمن
- عبد الحميد مدكور
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

Historia del pensamiento en el mundo islámico:

El pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días

Por: Miguel Cruz Hernández

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى
(المجلد الثالث)
منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالى

تــــأليف: كـــــروث إيرنانــــــديث

ترجمـــــة: عبـــد العـــال صـــالح

مراجعـــة: جمـــال عبـــد الـــرحمن

تعليـــــق: عبـــد الحميـــد مـــدكور



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

إيرناندیث ، كروث
تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى (مج٣) منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالى: تأليف: كروث إيرناندیث، ترجمة: عبد العال صالح طه، مراجعة: جمال عبد الرحمن، تعليق: عبد الحميد مدكور
ط ١ – القاهرة: المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣
٢٤٤ ص ، ٢٤ سم
١ – المؤرخون العرب
٢ – الفلسفة الإسلامية
٣ – ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ١٣٣٢ – ١٤٠٦
(أ) طه ، عبد العال صالح (مترجم)
(ب) عبد الرحمن، جمال (مراجع)
(ج) مدكور، عبد الحميد (تعليق)
(د) العنوان ٩٠٧,٢٠٢

رقم الإيداع ٥٤٤٦ / ٢٠١١
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977- 704 - 518- 6

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الأول

الاضمحلال الفكرى للإسلام السُّنى فى العصور الوسطى

ابن خلدون 1332 – 1406م

1 – تدهور البيئة الفكرية

عندما ننظر من خلال المعايير المعاصرة، فإننا نرى أن الإسلام السنى ينتهى بشكل مبهر ورائع فى مظهرين: الأول وهو المدرسة الروحانية – الصوفية الشاذلية, والثانى هو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ لابن خلدون. حيث تميزت المدرسة الصوفية بالثراء والإيحائية وكانت لها هالة من السمو تؤهلها لأن تعتبر حالة سابقة لتصوف خوان دى لا كروث San Juan de la Cruz. أما الثاني وهو علم الاجتماع فيعتبر موافقاً جذا لعصرنا لدرجة أنه يمكن أن يزاحم أفكار هيجل Hegel وماركس Marx، وأوجيست كونميت Comte ونيتشه Nietzsche. لكن إذا تتبعنا تأثير هذين المظهرين فى المؤلفات – الكتب الفكرية والحياة الاجتماعية منذ القرن الخامس عشر الميلادى حتى منتصف القرن التاسع عشر – فإننا سنلاحظ أن الطريقة الشاذلية لا يكاد يكون لها تأثير يذكر. وإذا أحدثت تأثيرا فكان دائمًا بشكل سلبى، أما ابن خلدون فيعتبرونه مؤرخًا مثل غيره من المؤرخين. أما الاهتمام بكل من الشاذلية وابن خلدون فخاص بالوقت الحالى تقريبًا. وكتب السير وفهارس الكتب لذلك العصر – أى من القرن الخامس عشر حتى منتصف التاسع عشر – تذكر أسماء مؤلفين وكتب، ولكن الأمر لا يزيد عن شرح على شرح، وتلخيص على تلخيصات دون تجديد.

ولتفسير هذه الحالة تم اللجوء لثلاثة أمور خاصة بالظروف المعيشة في تلك الفترة وهي: جمود الفكر الإسلامي، والتدهور السياسي، والسيطرة التركية العثمانية. ومع ذلك، ففي عصر ابن سينا وابن رشد وابن خلدون كانت هناك ظروف وعوامل مشابهة للعوامل المذكورة؛ فلقد قضى الغزنويون على الازدهار الثقافي لكل من السامانيين والبويهيين، ومثل الموحدون أكبر حالة جمود أصولية في الإسلام المغربي، ولقد قضى الغزو المغولي والتيموري على الخلافة الإسلامية في المشرق تماما. ولما كانت كل من الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية قد تركت لنا الهندسة المعمارية الموجودة في أثر كوكا سنان في تركيا، والصفوية في الأراضي القديمة للإمبراطورية الفارسية، وإذا كان لم يظهر في الإمبراطورية العثمانية مفكر له قدر الملا صدرا شيرازي الذي برز في فارس فربما يرجع ذلك إلى سبب آخر غير الأسباب المذكورة.

ومن وجهة نظرنا، فإن المظاهر الثلاثة السابقة أوجدت ظروفا سهلت حدوث حالة جمود الفكر في بلاد المغرب الإسلامي واضمحلاله، ولكن السبب الرئيسي يجب البحث عنه في عملية تخريب البيئة الفكرية، والتي سهلها مبدأ الركون والقناعة بأعمال السابقين- سواء كان ذلك بشكل صريح أو ضمني وذلك تبعًا لكل حالة – والذي فحواه "إن الله قد وضع كل شيء على أفضل وجه", أو ما يعبر عنه بالمقولة الشهيرة أنه "ليس في الإمكان أبدع مما كان". كما ساعد على حدوث الجمود والقصور والمحدودية للقاعدة الثقافية العامة التي كانت تقتصر على علم اللغة والأدب وعلوم القرآن, وكذلك مناهج التعليم العالي لطبقة المتميزين ثقافيا التي تركزت على العلوم الدينية الخاصة بتفسير النصوص القرآنية والأحاديث والفقه وعلم العقائد النظري، أما في الفلسفة فقد اقتصر الأمر على طرح العناصر التي كانت تستخدم في العملية الجدلية العقدية.

وخط البعث والإصلاح الشامل أو الأصولي- تبعًا لكل حالة- الذي قام به كل من الأشاعرة والغزالي وابن تومرت، والذي تميز بوعي مطرد بهدفه وذلك من

حيث القيام بعملية البعث داخل الإسلام ذاته يبدو فى حركة الإصلاح نحو الـداخل لابن تيمية (المتوفى عام 728/1338) (أى العودة إلى ما يرى على أنـه الاسـلام الخالص الخالى من البدع). أن نقد هذا المفكر لابن رشد يعكـس بوضـوح تلـك الأعراض، لأن تحليل نصوصه يسمح بأن نؤكد أنه كان يجهـل الفكـر الحقيقـى للمفكر الأندلسى الذى يهاجمه بكل قسوة. وفى الحقيقة فإن ابن تيميـة قـد تجـاوز المواقف الضيقة الأفق، الخاصة بالآراء التى تقوم على التبسيط للمذهب الحنبلـى، وحاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين الأشاعرة الأكثر تشددا وآراء المعتزلـة، ولكنـه كان يفعل ذلك فقط عندما يحاول أن يرفض قضية الجبر المطلق لأعمـال البـشر، وبالفعل فإن علم العقيدة النظرى الخاصة به يسير على درب المتكلمين، مثل علـم الغزالى، وأحيانا يتجاوز ذلك حيث يقول:

"إن عباد الله يقومون بأفعالهم فعلاً، لكن الله هو الذى يخلق أفعالهم، وينبغى على كل من المؤمن والكافر أن يفهم أن المقصود بكلمة "عبد الله" كل من البر والفاجر، والذى يصلى ويصوم. إذن فعباد الله لديهم السيطرة على أفعالهم ولهم إرادة."

إن علم العقيدة النظري الذى وضعه ابن تيمية يفترض أن المعتزلة قد أصابوا عندما أكدوا الحكمة والعدالة الإلهيتين، وكذلك الأشاعرة عندما دافعوا عن قضاء الله الأزلى. فالله لا يجبر أحدًا بالقوة على القيام بعمل ما، على الرغم من قدرته التى لا حدود لها. والإنسان حر فى أن يختار بين الخير والشر؛ لأن الله لا يجبر أحدا على عمل الشر، لكن مجال الحرية الإنسانية يعتبر مقصورا أو محددا من حيث إنه يحتاج لعملية "كسب" العمل. والعقل والوحى لا يتناقضان وإنما يتكاملان، ولكن دون الوحى فإن العقل ربما يكون عاجزا. إن الإيمان يضع قواعد للعقل، ويعتبر العقل دائمًا هكذا ما دام لا يتناقض مع المبادئ الأساسية للرسالة المنزلة التى تمت من خلال الوحى. ولقد كان ابن قيم الجوزية (751/1358)، وهو أهم تلاميذ ابن تيمية، شديد التمسك بالمذهب الحنبليّ مثل شيخه، وكان يفتخر بأنه يتخذ موقفا متوازنا بين الجبرية المطلقة والفهم الخاطىء لحرية الإرادة الإنسانية

التى يقصرها على الخضوع لسعة علم الله وقدرته. وفى الحقيقة فقد عرض ابن القيم فكرا لاهوتيا فى شكل جدلية دائرية. فيرى أن الإنسان يجب أن يكون حرًا ليعمل- يتصرف- لأن عكس ذلك يعنى أن الله يجبر الإنسان على الخير أو الشر، وهو ما لا يتأتى من إله عادل ورحيم، لكن هذه الحرية واستخدامها يكون معلومًا لله منذ الأزل، والذى يحمل معه مدد الله لبعض الناس (فى حالة الخير) والإهمال والترك(فى حالة الشر) للآخرين.

كذلك لم يكن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية متسامحين مع روحانية الصوفية(١)، مع أن المصطلحات والرموز التى استخدمها كلاهما، بما فى ذلك نفس المصطلح الذى استخدمه كل منهما للإشارة إلى منْ يسير فى الطريق الروحى وهو لفظ "سالك"، هى نفس مصطلحات التصوف تقريبًا. كما أن الأخلاق السامية التى كانا يدعوان إليها لها أيضًا أصول صوفية، لكنهما كانا يطالبان المتصوفة - الروحانيين- بالتخلى عن كل من وحدة الوجود الصوفية والحب الكلى والصدور عن الله ومن الله، وكذلك التخلى عن أى غيبوبة أو حال أو كرامة أو افتقار نورانى وجدانى يقوم على المحبة، وذلك بما يتفق مع الأصولية الحنبلية، التى كان لها وزن

---

(١) يُفرق ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بين أنواع ومستويات من التصوف. فيقبلان بعضا منها ويرفضا بعضا، وكان مقياس القبول والرفض مرتبطا بالقرب أو البعد من الكتاب والسنة والالتزام فيما يتضمنه التصوف من الأقوال والأعمال والأحوال والأذواق بما هو مأثور عن السلف الصالح. ويحتل بعض الصوفية مقامات عالية لدى كل منهما، ومن هؤلاء الجنيد بن محمد سيد الطائفة والتسترى وأبو سليمان الدرانى وأبو على الروزبارى والحارث المحاسبى. ويتخذ ابن تيمية مواقف نقدية، قد تكون شديدة أحيانا، من آراء الحلاج وابن عربى وابن سبعين وابن الفارض والبليانى والتلمسانى والكاشانى وأمثالهم ممن تحدثوا عما يشعر بوحدة الوجود. وقد درس ابن تيمية بعض كتب التصوف دراسة نقدية مثلما ظهر فى نقده لمقدمات الرسالة القشيرية فى كتاب الاستقامة. وخصص ابن القيم جهدا كبيرا لشرح كتاب أبى عبدالله إسماعيل الهروى الأنصارى المسمى: منازل السائرين الذى شرحه شرحا مطولا جدا فى كتابه مدارج السالكين. ويمكن الرجوع إلى فتاوى ابن تيمية فى أجزائه الأولى وفى الجزء العاشر والحادى عشر، وكتاب الاستقامة والفتوى الحموية ثم إلى مدارج السالكين وطريق الهجرتين وروضة المحبين لابن القيم لاستخلاص مواقف ابن تيمية وابن القيم من التصوف وأعلامه ومدارسه. د. مذكور.

كبير لدرجة أن الروحانية- الصوفية الإشراقية- تم اعتبارها غير صحيحة ومنشقة، وفى بعض الحالات خروجًا عن الدين الصحيح.

2- أهمية ابن خلدون، والحدود الحقيقية لاستثنائه من حالة التدهور العام:

أ- أهمية ابن خلدون:

كما قلنا فى البداية، فإن التميز المنسوب لابن خلدون هو طرح خاص بالوقت الحالى، وفى السابق (القرون الخامس عشر إلى منتصف التاسع عشر) لم يكن يعتبر مفكرا. لقد ظل ابن خلدون مجهولاً خلال قرون عديدة، وعندما أمكن قراءة مؤلفاته فى الغرب ظهرت شعلة الإعجاب به ثم لم تنطفئ حتى الآن. ولقد عُرف ابن خلدون فى العالم الإسلامى مؤرخًا وليس فيلسوفًا فى علم التاريخ أو عالمًا فى علم الاجتماع، ولكن عندما اكتشف العالم الإسلامى قيمته تحمس له أشد الحماس. فى عام 1928، قيم أورتيغا أى غاسيت بعقليته اليقظة تميّز مكانة المفكر الإفريقى حيث كتب قائلاً:

"يوجد استثناء واحد: إنه ابن خلدون، فيلسوف التاريخ الإفريقى. إن مقدمة ابن خلدون تشكل مؤلفا أصيلا، والذى دخل منذ قرن من الزمان فى ميراث الثقافة العامة. ولم يكتف ابن خلدون بسرد أحداث الماضى الإفريقى - حيث كتب ذلك عام 1373، وإنما كان يريد أن يفهمه."

بعد ذلك بثمانية وثلاثين عامًا، وضع لاكوست Lacoste، وهو العارف العميق بابن خلدون عنوانا لكتابه ما يلى: "ابن خلدون ومولد التاريخ من العالم الثالث" وذلك عام 1966م " *Ibn Khaldoun, naisance de lhistoire, passe du tiers'monde*. وكان المصدر الذى اعتمد عليه اورتيغا هو كتاب غوتيه Gauthier "قرون الظلام فى المغرب". ولم يكن من الممكن أن يحدث الإعجاب بابن خلدون، كما يحدث فى حالات التقديس، دون الوقوع فى مبالغات واضحة.

وهكذا تكوّن بسرعة الشكل المقدس الذى رسمه الغرب: فابن خلدون هو رائد التاريخ الحديث، وهو السابق المهم لهيجل، وكذلك يمثل حالة سابقة للمادية التاريخية الوضعية، وهو إرهاص لنيتشه، وأشياء أخرى كثيرة. وعندما وضعه الدارسون العلميون في مكانه الطبيعى بدأ التقديس له فى العالم الإسلامى.

ومن المناسب أن نقول بسرعة: إن ابن خلدون كان قبل أى شيء مؤرخا رائعًا، ومن خلاله عرفنا بعض الجوانب الأساسية للحياة فى شمال إفريقيا. وفى هذا الصدد، فإن كتابه يعتبر ضوءًا من الأضواء القليلة، كما لو كان منارة، من بين القناديل المعدودة والمحدودة التى أضاءت قرون الظلام فى شمال إفريقيا. ولكن يوجد شيء أهم من ذلك وهو: أن هذا العربى القديم الذى كان يفتخر بنسبه، وذلك على عكس ما كتبه فى كتبه، وعلى الرغم من حياته المليئة بالحوادث، فقد كان لديه وقت ليطرح مشكلة "معنى التاريخ". لقد كان ابن خلدون يمثل النبيل العربى التقليدى الذى يعيش فى الحضر، ذا أصول أندلسية كان يروقه تذكرها، حيث عاش أجداده فى قرطبة فى عهد الأمويين، وفى إشبيلية أيام المعتمد. وعلى الرغم من أسفاره ورحلاته التى لا تُحصى، ومؤامراته مع الملوك الحفصيين والمرينيين، ومغامراته وفترات سجنه، فقد حاول مرة أن يواجه أصل التاريخ. ويعتبر ابن خلدون هو الوحيد الذى تجرأ – فى الفترة التى بين (محاولتى) كل من القديس أوغسطين وهيجل على القيام بهذه المهمة الكبيرة. لكن على الرغم من غضب المناصرين لمبدأ عدم وجود تكوين فكرى مسبق لدى ابن خلدون، فإنه لم يصل إلى مفهومه – عن التاريخ– من العدم. وأن الميزة تكمن فى أن التاريخ الذى كان لديه، والذى كتبه بعد المقدمة (وهى هكذا فقط: مقدمة، وإن كانت ذات أبعاد عملاقة) لم يكن مناسبا بأى شكل[١] ليستخلص منه ملخصا مثل الموجود فى المقدمة المذكورة.

كان لدى ابن خلدون[٢] (732/1332/808/1406) وعى كامل بما كان يحدث فى القرن الرابع عشر الميلادى فى العالم الإسلامى، وبصورة جزئية فى العالم المسيحى. وقد عرف بشكل دقيق سياسة الممالك الحفصية والمرينية

والنصرية وألمح إلى ما كان يحدث فى قشتالة، وعرف ما هو ضرورى وأساسى عن مصر، وحضر اجتياح تيمورلنك، واستخدم مراجع تاريخية مثيرة للإعجاب بالنسبة لزمنه. وكانت ثقافته الفلسفية كافية على الرغم من أنها محدودة، أما فكره فكان أقرب إلى علم الكلام منه للفلسفة. وباختصار؛ كان مؤرخا عظيمًا وبخاصة للمغرب، وكان عالم اجتماع وفيلسوفا للتاريخ ويمتلك القاعدة التجريبية التى ذكرناها سابقا.

ب - حدود [مذهب] الوضعية التاريخية لدى ابن خلدون[٣]:

لقد كانت للجانب التجريبي لدى ابن خلدون حدود واضحة جدًا. ولعل قطاعا كبيرا من الباحثين والذين قاموا بعرض أعماله أحسوا بالاندهاش الشديد لوضعيته، دون أن ينتبهوا إلى أنه قد طبقها فى إطار تجريبى محدود. وكما أشار طه حسين، فإن ابن خلدون لم يستخدم – فى المقدمة- تجربة حياته فى مصر ليقلل من تشاؤمه حول الحضارات الحضرية، كذلك لم يستفد من إقامته فى البلاط المسيحى فى إشبيلية. كما أن موقفه بالنسبة للأندلس يبدو مليئا بالحنق والاستياء. لقد قال ابن رشد فى السابق: إن الأندلس حوّلت كلاً من العرب والبربر إلى أناس متحضرين وجعلتهم خير البشر. أما ابن خلدون؛ فعلى العكس، يؤكد أن الأندلس حولتهم إلى طبقة بورجوازية، وأكسبتهم صفات نسائية، وحرمتهم من قوة ترابطهم الاجتماعى، وهى "العصبية". إن النقد الذى وجهه ابن حلدون ضد الحضارة المدنية والزراعية والفنية والتجارية فى الأندلس، وسكوته عن الحضارة فى مصر يعتبر موقفا مسبقا وليس استنتاجا خاصًا بعلم الاجتماع. حيث يقول فى المقدمة إنه عرف أنه فى تلك الأوقات كانت تُدرّس الفلسفة كثيرًا فى أوربا، وتعيش حالة من النهضة هناك حيث توجد جامعات كثيرة بيا أعداد غفيرة من الطلاب. لكنه لم يرغب فى أن يقول شيئا أكثر من هذا، ولم يستخرج كذلك النتائج المترتبة على ذلك. وهكذا، فهو يمسح من تجاربه ما يتناقض مع مبادئه.

ولقد تم افتراض أن ابن خلدون اقتصر فى مقدمته على خبراته الخاصة بشمال إفريقيا لأنه كان قد كتب مقدمته فى نفس الوقت الذى كتب فيه "كتاب العبر"، والذى يشير فيه إلى شعوب تلك المنطقة، ويؤكد فيه أنها المنطقة الوحيدة التى يعرفها بشكل جيد ومباشر لكن هذا التأكيد، يبدو بلاغيا، لأن محاولته كانت تهدف إلى كتابة تاريخ عالمى. ومن ناحية أخرى، فإن مصادر ابن خلدون لم تكن محدودة جدًا، كما افتُرض، فلقد أشار ليفى ديلافيدا إلى الاستخدام الذكى لابن خلدون عندما استفاد من تاريخ أورسيو، الذى ترجمه قاضى المسيحيين فى قرطبة قاسم بن أصبغ، وذلك بناءً على طلب من الحكم الثانى، وبكل تأكيد عندما كان وليًا للعهد. وهذا التاريخ كان قد تم إكماله حتى الفتح الإسلامى من خلال نصوص القديس إيسيدورو، وكتاب *Continuatio Isidori Hispana* كما أضيف إليهما ملاحق جغرافية، والمقدمة المشهورة المهداة إلى القديس أوغسطين. ومن ناحية أخرى. فقد كان يعرف أفكار ابن رشد وأفكارا حول تطور العائلات المالكة والمجموعات البشرية- الاجتماعية واستخدمها.

إن ابن خلدون كان يستخدم مذهبه فى الأمور التى كانت تهمه. وفى الحقيقة، كانت حيرته السياسية أكثر عمقًا من التى كانت لدى ابن رشد. إن ابن رشد كان رجلاً مرتبطًا بشكل كبير بوطنه: فبالنسبة له كانت قرطبة هى أفضل مدن العالم، ومناخها هو الأطيب، أما نهرها فهو الأجمل، ولغتها هى الأوضح، وشعر سكانها هو الأجمل. وعندما عاش ابن خلدون لم يبق من كل ذلك إلا الذكريات ومملكة غرناطة التى تمثل تابعا ضعيفا ومستكينا.

إن ابن خلدون، على الرغم من اهتمامه الشديد بنسبه الذى يبدأ من حضرموت وكان أجداده على صلة بالبلاط الأموى، كان فى دمائه - بكل تأكيد - شيء أندلسي، وهو أمر لم يكن يروق له كثيرا. لقد عاشت عائلته حوالى خمسة قرون فى الأندلس، وحتى عهد الملك بدرو الأول القاسى كانت ما زالت توجد شواهد على ثرواتهم وأملاكهم فى إشبيلية. لكن عقلية ابن خلدون كانت عقلية

مهاجر بدرجة كبيرة، ولم تكن علاقته بالبدو طبيعية، وإنما مقصودة ونفعية وسياسية. ولقد تنبه الأمراء الحفصيون والمرينيون لذلك جيدًا، حيث يوجد الكثير من البغض للمدينة فى آراء ابن خلدون البدوية، كذلك توجد رغبة فى الانتقام فى انتقاداته ضد الفلاحين؛ حيث كان يحس فى سريرة نفسه أنهم سبب خراب الأندلس. إذن فإن موقف ابن خلدون السياسى وعقلية المهاجر الخاصة به يحددان النظرية الوضعية الخاصة به، ومن هنا يكون جهله الظاهرى للعالم المسيحى واحتقاره له، حيث يراه – بإرادته– من خلال "ستار حديدى" تاريخى.

وهذا يفسر لنا، بالإضافة إلى ذلك، ظاهرة أخرى من الكثير من الظواهر المتباينة – العجيبة – فى عمل ابن خلدون وهى الخاصة بعدم تطبيقه للمبادئ الأساسية التى أعلنها فى مقدمته. والحقيقة أن ابن خلدون لم يؤلف أبدًا تلك المقدمة بوصفها دراسة تحضيرية تاريخية محددة، وإنما بوصفها كتاب تفسير مستقل تمامًا يهدف إلى شرح نتائج علمى الاجتماع والتاريخ وتناقضاتهما.

3– التكوين الفكرى لابن خلدون:

أ – التكوين الفلسفى لابن خلدون

على الرغم من أنه خلال فترة طويلة تم التأكيد على استقلال فكر ابن خلدون عن الفلسفة الإسلامية وعدم وجود علاقة بينهما، فإنه لا يمكن – الآن – الاستمرار فى الدفاع بجدية عن هذا الطرح. إن التكوين الأساسى لابن خلدون تقليدى وتجريبى، لكن – مع ذلك – كان المؤرخ المغربى يعرف الفكر الفلسفى. ولما كان ابن خلدون قد تعلّم فى عالم الموسوعيات الإسلامية فقد كان من الطبيعى أن يكون قد بدأ فى دراسة الفلسفة، والتى يسميها "علوم الفلسفة والحكمة". إن هذه العلوم تمثل السيرة الذاتية الفكرية الإسلامية وتمثل الثقافة القائمة أو الحضارة.

والحضارة (العمران) هى النتيجة المباشرة لطبيعة شخصية الإنسان الذى يتطبع من خلال الفكر وهو "ما يميز الإنسان عن الحيوان. ومن خلاله يتجه ليكسب قوت يومه – رزقه– ويتعاون مع بنى جنسه، ويعرف خالقه وكل ما أخبر به الأنبياء عن الخالق. لقد ميّز الله الإنسان عن كل الحيوانات بالفكر، وقد وهبه الله له عندما بلغت حيوانيته كمالها. وعن ذلك الفكر تصدر العلوم، وهكذا رأينا أن العلم والتعليم يعتبران أمرين طبيعيين بالنسبة للإنسان. والعلوم، الناتجة عن شخصية الإنسان بشكل فطرى، تشكل العمران. ويمكن أن تنقسم إلى نوعين: العلوم الطبيعية، وهى التى يتم الوصول إليها من خلال مجهود الإنسان فقط، والعلوم المنقولة للبشر من قبل الله، وحول هذه العلوم يستطيع ذكاء الإنسان أن يضع علاقات منطقية، لكن دون الوصول إلى أفكار جديدة. إن ابن خلدون يخص هذين النوعين من العلوم بمصطلحات العقل والنقل، أى العقل والتراث.

«اعلم أن العلوم .... صنفان ... والأول هى العلوم الحكمية الفلسفية، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ... حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها.. والثانى هى العلوم النقلية الوضعية، وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ... بوجه قياسى. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هى الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنا من الله ورسوله ." (*)

والعلوم العقلية، نظرًا لأنها تعتمد فى أصلها على نفس طبيعة الإنسان، ليست ميراثًا خاصًا بشعب معين أو فترة معينة، وإنما هى ميراث عام لكل البشر ولكل العصور، وإن كانت هناك شعوب وعصور ازدهرت فيها تلك العلوم أكثر من شعوب وعصور أخرى. لكن سبب هذا الوضع هو نفس طبيعة العلم، وهكذا فإن الظروف الاجتماعية والسياسية للإغريق والفرس والرومان، وازدهارهم

(*) مقدمة ابن خلدون ص 355 (المترجم).

الاقتصادى الكبير، وميلهم للمعرفة أدى إلى ازدهار أكبر لتلــك العلــوم. وعلـــى العكس، فإن تطور المظاهر الثقافية بين الشعوب التى تعيش حياة البــدو البــسيطة كان بسيطا جدا. بالإضافة إلى ذلك، ومن حيث المبدأ، فإن الأشكال الدينية كان لها نقاط تحفظ تجاة المعرفة حيث تعارض العلوم وبصورة خاصة الفلسفة.

ويقصر ابن خلدون العلوم الطبيعية والمناسبة للإنسان على أربعة: وهى الرياضيات والفيزياء والمنطق والميتافيزيقا. ومحتوى هذه العلوم يأتى من نشاط فكرنا، وموضوعها هو الواقع الذى تظهره لنا الأشياء بطريقتين: الطريقة الأولى، وهى عامة بالنسبة للإنسان والحيوانات، وتتمثل فى الإدراك الحسي، وأخرى خاصة بالإنسان فقط وتتمثل فى التجريد.

«إن التجريد قادر على أن يرتفع بعلمنا إلى ما هو كلى، ومجرد وغير مادى، وهو أساس العلم الصحيح. إن العقل الإنسانى، وإن كان له شكل واحد بسبب طبيعته، فإنه يتحرك فى اتجاهات عديدة تبعا للهدف الذى يحركه. وهكذا لدينا العقل التمييزى، ومن خلاله يوفق الإنسان أعماله تبعا لنظام محدد، والعقل التجريبى، والذى به نحصل العلم من خلال آراء الآخرين، والعلاقة بين الذين ينتمون إلى نفس جنسه، والعقل النظرى الذى يدرك الأشياء الحقيقية، سواء كانت موجودة أو غائبة على ما هى عليه.»

ب – طبيعة العلم الفلسفى: أصوله وحدوده وخصوصياته:

يعتبر ابن خلدون الفلسفة أعلى وأكرم العلوم الإنسانية؛ لأن الفيلسوف فقط هو القادر على بلوغ (معرفة) الذات فى أسمى أشكالها، وهو ما يمثل الهدف الأساسى لعلم العقائد الطبيعي – الميتافيزيقا– أو علم الإلهيات حيث إن ذلك يمثل أعلى وأقصى سعادة خارجية للإنسان. حيث يقول:

وعلم الإلهيات " هو علم ينظر فى الوجود المطلق فأولا فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر فى مبادىء الموجودات وأنها روحانيات ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ."(١)

ودراسة الفلسفة لها ثلاث فوائد أساسية للإنسان: فى المقام الأول: توسع المعرفة الإنسانية، حيث توسع نطاق الشخصية الطبيعية للإنسان، من حيث إن الإنسان بطبيعته يميل إلى المعرفة، وفى المقام الثانى، ترتقى بالإنسان من خلال ممارسة العلم بالفعل – كى يطبق فعليا ما تعلمه، وفى المقام الثالث، تفيد فى تطوير ذكاء الإنسان وجعله أكثر حدة، حيث تعلمنا كيف نتعقل، وكيف نتعلم طرق تجنب الخطأ.

والأصل التاريخى للمعرفة الفلسفية أسبق من ظهور الشعب العربى فى التاريخ. فأصولها وتطورها الكبير يجب البحث عنهما عند الإغريق، وإن الذين نقلوا هذا العلم للعرب هم المسيحيون:

"ثم جاء الله بالإسلام، و كان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، و ابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم. و ابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبحبح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكارالإنسان فيها. وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها. وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده. ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص 420 .(المترجم)

بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم."[٢]

إن ابن خلدون يرفض موقف الفلاسفة ويميل إلى موقف علم الكلام فلقد أدخل المتكلمون عملية الجدل العقلى فى العالم الإسلامى للبرهنة على الإيمان والدفاع عن العقائد ودحض الهراطقة. وإن الإنسان المثقف لا يصح له أن يرفض الفلسفة، وإنما يجب عليه أن يتجنب مخاطرها، فيتجنبها من خلال تكوين راسخ – علم قوى– فى العلوم النقلية، وبخاصة التفسير والفقه، حيث يدرسها، كما فعل هو، على علماء مثل الغزالى. حيث يقول: "وهكذا فلا يقوم أحد على دراسة الفلسفة إلا بعد أن يكون قد تمرّس جيدًا فى هذه العلوم الخاصة بالأمة الإسلامية."

ج – **العلوم النقلية:** إن علوم الأمة الإسلامية لا تكمل فقط المربع العلمى – الإطار– الخاص بالعلم الطبيعى (الرياضيات والفيزياء والمنطق والميتافيزيقا) وإنما تمثل قاعدة علم كل إنسان وحدوده. إن هذا العلم العلوى يتكون من ستة علوم، يُطلق عليها "علوم نقلية" أو دينية "شرعية". وتنقسم إلى نوعين: علوم خاصة بمبادئ الإيمان " العقائد الإيمانية "، وعلوم الفرائض العملية "أحكام الجوارح". ويمثل كل من القرآن والحديث المصادر العامة لكلا النوعين من العلوم. هذه العلوم الستة هى: علم الحديث، والتفسير، والقراءات، والفقه، والكلام والتصوف.

د– **تصنيف العلوم :**

والبناء الخاص بابن خلدون، وهو عبارة عن مجموعة من الفنون العقلية الخاصة بالمعرفة الإسلامية يمكن أن يلخص فى الجدول التالى:

---

(٢) المصدر السابق ص 407– 408 (المترجم)

		رياضيات
	العلوم الحكمية والفلسفية ومـــصدرها " العقل"	فيزياء
		منطق
		ميتافيزيقا

		علم الحديث
		علم التفسير
" العمران"	العلوم النقلية والوضعية ومصدرها	علم القراءات
الحضارة	الوحى الموجود فى القرآن والسنة	علم الفقه
		علم الكلام
		علم التصوف

هـ - الأفكار الفلسفية لابن خلدون:

نظرا للتكوين الفلسفى المحدود لابن خلدون، فقد قام بإعداد تلخيص له قيمة محدودة، ولكنه مهم بالنسبة لعلم الاجتماع وكذلك فلسفته للتاريخ. ومن وجهة نظر ابن خلدون، فإن الجسد والنفس لديهما وسائل إدراك خاصة بهما. ولكن الإدراكات النفسية فقط هى التى لها قيمة بالنسبة للمعرفة الإنسانية. وتدرك النفس النوع الباطنى من هذه الإدراكات بشكل مباشر، أما الإدراكات المادية فتدركها بشكل غير مباشر من خلال أعضاء الجسم، مثل الحواس. وهذه المعرفة التى تم

اكتسابها بهذه الطريقة تمد النفس الإنسانية بنوع من السعادة الروحية تناسب الإدراك النفسى المباشر أكثر من مناسبتها للإدراك الذى يتم من خلال الحس المشترك والمعرفة التأملية حيث إنهما يحتاجان إلى الملكات النفسية المرتبطة بالجسم مثل الخيال والذكاء والملكة التأملية.

والمعرفة الحقيقية والسعادة الحقيقية الروحية يمدنا بها مباشرة الاتصال المباشر مع الحقائق الإلهية التى تجدها قلوبنا وليس من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال. إن هذا الواقع الروحى وتلك السعادة أكبر وأسمى من أن نصل إليها بواسطة عقولنا فقط. ولهذا يجب أن نضع موضع الشك أن السعادة التى أشار إليها الفلاسفة تتفق مع السعادة الأخروية التى وعد الله بها الذين ينفذون أوامره. وعلى الرغم من هذا يعترف ابن خلدون بأن موقف علماء الكلام يستحق النقد بشكل أكبر، وكذلك موقف الصوفيين الذين يمزجون بين الفلسفة والعقيدة الدينية دون ضابط ولا رابط، بدلاً من أن يقصروا دورهم على تعليم الحقيقة الدينية الخالصة. ويؤيد ابن خلدون أفكاره بابن رشد ويبدو أنه يعرف أفكاره الموجودة فى "التهافت".

كذلك فقد جمع ابن خلدون بعض أفكار الفلاسفة الأخلاقية والخاصة بعلم الاجتماع حيث تصور الإنسان فى شكل حيوان اجتماعى. وتعتبر المدينة أو المجتمع المدنى هى المجتمع الإنسانى الأساسى، ويتشكل بواسطة فريق متجانس يتكون – طواعية – من الأفراد المدفوعين بحاجاتهم البيولوجية والنفسية. وأساس المجتمع الإنسانى هو التجربة الحيوية؛ لأن أغلب البشرية لم يكن لديها الحقيقة المنزلة. والأساس الثانى للمجتمع هو مبدأ السلطة (الحكم) التى تنشئ قوة الترابط الاجتماعى، والتى توجد فيها طبقة النبلاء الحقيقية. وعلى العكس من ذلك تحتل الاستنتاجات الجدلية التى يقوم بها العقل مكانة ثانوية. ولقد حدد الله – بالنسبة لتلك الشعوب التى لديها وحى منزل– ما يناسب الإنسان بشكل محدد– سواء فى هذه الحياة أو الحياة الأخروية ولهذا يكفى تنفيذ تعاليم المشرع الإلهى لإقامة نظام الخير– الحق. ولكن لما كان الإنسان لا يقبل دائمًا تلك الفروض ولا ينفذها، فقد

كان من الضرورى أن توجد القوانين التى تغطى هذا الجانب. هذه الشريعة، الصادرة عن مبادئ الوحى المنزّل، لها أولوية على المبادئ التى تعتمد على العقل الإنساني، وتنفيذها ليس مقصورا على الأنبياء بل هو يمتد إلى نوابهم وهم الخلفاء، الذين يشغلون مقاعد السلطة والحكم. ومبادئ الشريعة تشكل مجملاً يصدر عن القرآن والأحاديث وآراء أصحاب الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة. والمبادئ الحاكمة للعمل التنفيذى للحكومة تهدف إلى رخاء الرعية والعامة.

إن التصور السابق الأخلاقى والقانونى والتجريبى جعل من ابن خلدون معارضا لنظرية المجتمع الفاضل- المثالى. فلو كان ذلك المجتمع (الفاضل) ممكنا، فلن يكون هناك ضرورة لوجود الحكام. ولهذا، يرى ابن خلدون أن جدل الفلاسفة ونقاشهم حول المدينة الفاضلة لا يزيد عن كونه حديثا عن أمور افتراضية بحتة. ولقد كان هناك شك فى أن ابن خلدون لم يعرف بصورة كافية أفكار الفلاسفة المسلمين حول هذا الموضوع، لكن أوجه التشابه الموجودة بين مراحل العائلات المالكة التي وضعها ابن رشد والتى وضعها هو تجبرنا على تصحيح ذلك التصريح واستدراكه[٤] لقد وصل الأمر بابن خلدون إلى أن يؤكد أن ما يهمه فقط هو الأحداث الحقيقية التى كانت موجودة والحالية وأنظمة الحكم المحددة، والمبادئ السياسية الفاعلة التى لدى الأمة- الجماعة. إن المجتمع يجب أن يحكمه الأفراد المتميزون ثقافيا – وليس العلماء- أى أولئك الذي هم أكثر استعدادا للممارسة العملية والفعلية للحكم: وهم الأمراء الذين يعتمدون على الدين وقوة الترابط الاجتماعى أو ما يسميه" العصبية ". من ثم يعتمد المجتمع ويقوم ويستمر من خلال الممارسة الفعلية للسلطة والتى ليس لها قاعدة إلا الرغبة فى الحكم، وهو ما اعتبره ابن خلدون امتيازا خاصا للبدو. ولهذا يقول ابن خلدون: إنه إذا كان ابن رشد قد أكد أن الوجهاء- الأعيان- طبقة خاصة بسكان المدن فإن سبب ذلك أنه عاش فى مجتمع لم يكن به قوة حقيقية للترابط الاجتماعى أو العصبية.

ف – التكوين الدينى لابن خلدون: نموذج تفسيره للنبوة

لقد كان ابن خلدون مسلمًا مؤمنًا وصادقا، وكل الأوهام المثيرة- الجذابة التى تقدم لنا ابن خلدون فى صورة المؤمن بالوضعية التاريخية(المادية) سببها فقط عدم إتمام قراءة كل مؤلفاته وبشكل مباشر. ويعتقد ابن خلدون- وذلك لأنه كان مسلمًا صادقا - فى الوحى الإلهى، سواء فى الوحى بصورة عامة أو القرآنى، حيث يميز بين الإلهام والوحى أو التنزيل. فالإلهام هو ظاهرة نفسية طبيعية، أما الوحى فهو هدية من الله بواسطة الأنبياء. لقد اختار الله طريق التاريخ ليظهر للبشر؛ لأن عقلنا وحده فقط غير قادر على الوصول إلى أسرار الألوهية. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجهل، والشر والرذيلة لوثت معرفتنا. وإن الله - من عنايته بالبشر- قدر أن يبين لهم ما هو ضرورى لنجاتهم. من ثم، فإن الحقائق المنزّلة يجب أن تتعدد وتكون معقّدة وضرورية، وغايتها تكون فردية واجتماعية، لأن الإنسان يعيش فى مجتمع.

ومجمل التكليف الذى أوحى به الله موجه للإنسان كما ذكر القرآن: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ الأحزاب: ٧٢.

والحقيقة الدينية الأولى هى: الاعتقاد بأن الله أنزل وحيه للإنسان حيث بيّن له أنه واحد وهو ما يمثل "التوحيد". وإن هذه الفكرة فطرية لدى الإنسان بسبب نفس فطرته الدينية ولكنها تلوثت بالشرك المحض- أو النسبى والذى تمثل فى اتخاذ آلهة أخرى معينة مع الله " الشرك". وينبغى أن يبدأ الوحى فى أن يحل محل مبادئ العقل والمشاعر الدينية الفطرية، وبعد ذلك تُضاف معارف أخرى تتجاوز الفطرية بشكل محض.

ويندرج تحت هذه الحقيقة الأساسية ما يلى: أ- الاعتقاد فى رُسل (وحى) الله، مثل رئيس الملائكة جبريل الذى أبلغ محمدًا القرآن، ب- الاعتقاد فى وجود

الأنبياء مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وهم رسل الله إلى البشر، ج- الاعتقاد فى الكتب المنزلة مثل: التوراة، والإنجيل والقرآن، والتى تحتوى على ما أوحاه الله للبشر بواسطة الأنبياء، د- الاعتقاد فى القيامة والحساب والجنة والنار، ى- الثقة فى وجود آليات أو أنظمة وصلاحيتها لتوجيه الحياة الدنيوية بشكل كريم وبلوغ الحياة الأخروية الخالدة. هذه الوسائل هى أركان الدين الإسلامى الخمس: شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، والصلوات الراتبة، والزكاة، والصوم والحج المفروض للبيت الحرام بمكة. ولقد كان لابن خلدون تحفظات مهمة جدًا حول اعتبار كل من (الإمامة) الحكم والجهاد من أركان الدين. ف - قبول قواعد اجتماعية مؤقتة - تتغير تبعا للظروف - تحكم حياة الأفراد بشكل عام، لأن المجتمع الإسلامى يتضمن جماعة بشرية كاملة وهى فى الوقت نفسه مجتمع دينى ومدنى حيث يجمع - من حيث المبدأ- بين كل من القانون المدنى والشرعى فى علم واحد هو الفقه.

والوحى الإسلامى يوجد مجموعًا فى القرآن، وهو الوحى بامتياز مثلما أن محمدًا هو رسول الله بكل ما تعنيه الكلمة. لكن الأصل الأساسى للنبوة هو أن الله قد قدر أن يتحدث للبشر من خلال البشر أنفسهم، ومن هنا فإن الله يستخدم أصفياءه " المصطفين" الذين يعلنون الحقيقة " النذير"، ويذكرون بشريعته "المذكر"، ويصلحون العادات "المصلح"، ويرون ما هو خفى ومستتر، ويقودون الناس "الهادى"، ويضعون لهم التشريع المناسب "الشارع ". وكل هذه الصفات والشروط اجتمعت فى محمد، ويوجد بعضها أيضًا فى أنبياء آخرين. وعملية اختيار الوسطاء (الرسل) بين الله والبشر تتم وفق إرادة الله الحرة، لكن يمكن لبعض الأفراد أيضا أن يصلوا إلى العالم السماوى والمعرفة العلوية، والتى يحسون نحوها بميل طبيعى واستعداد فطرى: إنهم أولئك الذين يستطيعون تجاوز عالم الحس المحض والمعرفة الحسية الخاصة بالعالم العقلى والمعرفة الفكرية ليصلوا إلى العالم السماوى الذى يشعرون نحوه "باستعداد".

ويأخذ ابن خلدون أفكار الأفلاطونية الإسلامية المحدثة فيتحدث عن الأنفس شبه الملائكية التى يتمتع بها الأنبياء الذين يكتسبون عادة التواصل مع الأرواح والملائكة، وتظهر لهم هذه الأرواح خلال الحلم وحالات الوجد، وذلك عندما تهرب النفس من سجن الجسد، وتحلق فى عالم الروح المحض. فيستطيع النبى أن يسمع الملائكة؛ بل ويسمع الله أيضا، بل ويمكنه أن يرى بشكل ما رموز الجلال الفائقة والحسن الذى لا يوصف للذات الإلهية. وفى هذه الحالة الحرجة تتعطل الشخصية الإنسانية للنبى وذلك لتلقى رسالة الله، وإن كان على النبى أن يعبر عن تلك الرسالة – فيما بعد – بوسائل البشر.

ويتميز الأنبياء بخمس صفات أساسية هى: 1- الاستعداد الطبيعى النفسى لاستقبال الرسالة الإلهية؛ 2- السلوك الأخلاقى المستقيم والذى لا غبار عليه وهو الذى يمنح النبى العصمة، 3- الحماس – الغيرة- الدينية؛ 4- المكانة الاجتماعية لأن التراث الإسلامى ينسب للنبى أنه قال: " ما بعث الله من نبى إلا فى منعة من قومه"[1]، بحيث إنه وإن كان يمكن تأييد الأنبياء بمعجزات، فإنه بشكل عام يفضل استخدام- الاعتماد- على الأشياء المعتادة؛ 5- المظاهر المعجزة التى تؤكد رسالته ودعوته. ويقبل ابن خلدون بشكل واضح المعجزة حيث يذكر على الأقل ما يلى: إحياء الموتى، والرؤية من خلال الأجسام المصمتة والمعتمة، والطيران، والانتقال فى الحال إلى أماكن بعيدة، والصعود إلى السماء، والحديث مع الملائكة.

ورسالة النبى لها بُعْدان: فردى واجتماعى. ومن خلال البُعْد الأول تصلح الرسالة حياة الفرد المحدد- بذاته وتنظمها، ومن خلال البعد الثانى ينشأ المجتمع الذى يعيش فيه الفرد؛ ويكون معه وحدة طبيعية.

« وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، و ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط

---

(١) أورد ابن خلدون رواية أخرى تنتهى بعبارة " ثروة من قومه". انظر مقدمة ابن خلدون ص ٧٣ – المراجع.

فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾ المؤمنون: ١١٥ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.»[١]

وبما أن النبى منوط به صياغة الأحكام – حيث إنه حامل للرسالة الإلهية – وسلطة الحكم فإن هذه السلطة تخصه بشكل مطلق ولا تنتقل إلى غيره إلا بالإنابة. ولهذا فإن الحكومة تخص الخلفاء لكونهم نوابًا- يحلون محل النبى- الذى من مهامه حكم المجتمع تبعًا لأوامر الشريعة. «إن الخليفة هو نائب للشارع الموحى إليه، وهو مكلف بالحفاظ على الدين وأن يحكم العالم تبعًا لمبادئ الدين». وبالنسبة للشعوب التى لديها كنز الوحى المنزّل، فإن الله قدر للإنسان ما يناسبه بشكل واضح ومحدد سواء فى هذه الحياة أو الحياة الاخروية، ولأجل ذلك يكفى لإقامة نظام الخير والحق تنفيذ فرائض الشارع الإلهى وأوامره. ولكن لما كان الإنسان لا يقبل دائمًا تلك الأوامر فقد كان من الضرورى وضع الحدود. والشريعة التى مصدرها الوحى المنزّل لها أولوية على الشريعة التى تعتمد على العقل الإنسانى. ولا تعتبر عملية متابعة تنفيذها قاصرة على الأنبياء، بل تمتد إلى نوابهم وهم الخلفاء الذين يشغلون السلطة والحكم.

ولقد اعتبر بعض الذين عرضوا آراء ابن خلدون أنه يمثل لونًا من التناقض أن يجعل ابن خلدون النبوة هى أصل الإمامة (الحكم) ثم بعد ذلك ينفى عن الحكم طابعه الإلهى، وذلك لأن نص المقدمة كان حاسمًا وواضحًا حيث يقول :«إن الإمامة[٢] ليست من أركان الدين وإنما هى شكل لحكومة مكونة ابتغاء الصالح

---

(١) المصدر السابق ص 150 (المترجم)

(٢) هذا ليس رأى ابن خلدون وحده، بل هو رأى أهل السنة جميعا ولذلك بحثوها – أولا – ضمن علم الفقه الذى يبحث فى فروع الشريعة، لكنهم انتقلوا بها من علم الفقه إلى علم أصول الدين أو علم الكلام الذى يبحث فى العقائد لما رأوا الشيعة ينظرون إلى الإمامة على أنها الدين=

العام وتحت مراقبة الأمة». وللقضاء على ذلك التناقض يلجئون إلى السياق الذى جاء فيه النص الخاص بالمقدمة الذى يتحدث عن الفرق التى ظهرت بعد وفاة الرسول، ويرون أن الذى ينفيه ابن خلدون هو الطابع الإلهى للإمامية الشيعية. ومع ذلك، فإن قراءة متأنية وواعية ومنظمة لنصوص ابن خلدون لا تسمح بذلك التفسير فهو لا يتحدث مطلقًا باحترام عن الإمامة الشيعية وذلك لكونه مسلمًا سنيًا وليس من الممكن أن يصفها بحكومة "مشكلة ابتغاء الصالح العام". إن رأى ابن خلدون واضح جدًا ويمكن اختصاره فى المبادئ التالية:

١. أن كل سياسة يجب أن تكون خاضعة للمبادئ الدينية التى أبلغها الرسول.

٢. أن تنفيذ الشريعة يخص الخلفاء الذين يشغلون الحكم.

٣. أن الإمامة لا تمثل ركنًا من أركان الدين مثل الأركان الخمسة.

٤. أن الله لم يعين أى خليفة، وأن اسم خليفة الله الذى أطلقه البعض على أنفسهم هو لون من الفسق وغير سليم.

٥. أن محمدًا لم يعين أحدًا من أصحابه، وإنما اقتصر على إنابة أبى بكر بإمامة الصلاة الراتبة العامة.

٦. تم اختيار أبى بكر من قبل الصحابة من خلال الإجماع الشعبى " البيعة "

٧. وأن باقى الخلفاء الذين تم اختيارهم بشكل سليم حصلوا أيضًا على تلك البيعة.

٨. ولكى تكون البيعة سليمة يجب أن تكون بالإجماع، وعندما تُمنح البيعة فإن الله هو الذى يمنح الخليفة شرعيته.

=وقاعدة الإسلام وأنيا تثبت - عندهم - بنص من الرسول صلى الله عليه وسلم على من يخلفه. د. مدكور.

ومن ثم، فإن الإمامة ليس لها مصدر إلهى مباشر؛ بمعنى: أن الله لم يوح بها, كما أن النبى لم يقررها لأحد. وإن الذى أنشأه الله هو الأمة وهى جماعة المؤمنين، وفقط من خلال هذه الجماعة يمكن إقامة الإمامة. وكل سلطة مصدرها الله. ولم يكن محمد أقل وضوحا من القديس بولس حينما قرر ذلك. ويكرر المسلم يوميًا مرات كثيرة قول: " لا حول ولا قوة إلا بالله " وهذا المبدأ هو أصل الإمامة، وإن كان لا يمنحها بشكل مباشر طابعا إلهيا. وبالنسبة للمؤمن فإن كل شيء مصدره – بشكل غير مباشر – هو الله.

إن الرسالة الإلهية التى يشتمل عليها الوحى النبوى لا تتمثل فى تشريع فقط تخضع بتنفيذه الجماعة الاجتماعية لله، وإنما يتطلب استجابة شخصية لله. والقبول الإيجابى لذلك يمثل الإسلام وهو الذى يعنى الاستسلام لله، والرفض السلبى يعنى الكفر والفسوق، ويجوز تقويمه من خلال الجهاد. وذلك القبول الإيجابي يفترض – ويعنى – الإيمان ويؤدى – فى نفس الوقت – إلى تولد ذلك الإيمان وتنميته. لأن الإيمان ليس شيئا آخر إلا القبول الواعى للوحى الإلهى المبلَّغ بواسطة الأنبياء الذين يعلموننا الحقائق التى يجب علينا «أن نعتقد بها فى قلوبنا وأن نفهمها بعقولنا وأن ندعو إليها بلساننا، وأن نعلنها فى كلامنا»، وإن الإيمان لا يتطلب معرفة حقيقة ذات الله حتى ولو بطريق المشابهة والقياس، ويكفى الاعتراف بوجوده وببعض صفاته (القادر على كل شيئ، العليم، الحكيم المدبر). والخطوة الأولى نحو الإيمان هى قبوله؛ لأنه من الصعب على العقل أن يفهمه لو لم يُفتح القلب لله، ولكن لا تكفى الطاعة الداخلية وإنما ينبغى أن ندعوه – نذكره– بلساننا وأعمالنا.

والوحى هو تكليف موجه للإنسان ويؤدى إلى خلق سلوك راسخ فى النفس، حيث يكون سببا فى (تحصيل) العلم الضرورى أى التوحيد وهو المبدأ الأول للإيمان الذى يؤدى إلى السعادة. ويعتبر الإيمان مصدرا لكل التكاليف وله العديد من المستويات أو المراتب. وأولى هذه الدرجات هى اعتقاد القلب المعبر عنه باللسان.

وأعلى درجات الإيمان هي اكتساب عادة (الإيمان) التي تنتج عن إيمان القلب، وتتغلغل في كل أفعال الإنسان التي تحدث بعد تلك العقيدة وتستولي على القلب وجوارح الجسم الأخرى. وهكذا فإن كل الأفعال الإنسانية تخضع - بشكل كامل - للإيمان. وهذا هو أعلى وأسمى درجة للإيمان ويُسمى الإيمان الكامل، والذي من خلاله يستحيل على المؤمنين أن يرتكبوا المعاصي لأن النفس لا تكون حرة لتعصى عندما تستولي عادة الإيمان على النفس؛ لأنها قد تحولت إلى طبيعة أخرى.

والمظهر الأول الطبيعي الخارجي للإيمان هو الصلاة، والتي من خلالها تتصل النفس مع الله بواسطة المناجاة، ودرجات الصلاة تتناسب مع درجات الإيمان، ومن هنا كانت الصلاة واجبة على كل مؤمن، ويعتبر من لا يؤديها رافضا - بشكل فعلي - للوحي النبوي ويستحق وصف الفاسق. وإن الموقف الاجتماعي والفردي من الوحي النبوي لا يتمثل فقط في تحديد تشريع للأمة ووضعه، وفي الإيمان وصلاة المؤمنين وإنما في تخصيص أماكن معينة أو مساجد، يتم فيها أداء الصلاة جماعة علنا بشكل أفضل وأعظم. وإن الله لم يختر فقط بعض البشر أنبياء وإنما اختار أيضا بعض الأماكن مساجد له. ولقد سار ابن خلدون على خطى التراث الإسلامي حيث فضل المساجد الثلاثة: الحرم المكي والمدني وبيت المقدس على غيرها. واعتبر ابن خلدون أن ضم بيت المقدس بالنسبة للأماكن المقدسة من قبل الإسلام هو إشارة أخرى إلى وحدة النبوات؛ وأن مؤرخا كابن خلدون، الذي كان يعرف جيدا الأحداث الدرامية التاريخية التي حدثت في تلك المدينة يقبل هذا بدون أي تحفظ ويقول: «انظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد المعظمة لما سبق من عناية الله لها وتفهم سر الله في الكون وتدريجه محكم في أمور الدين والدنيا»[1]

---

(١) مقدمة ابن خلدون - الفصل السادس، ص ٢٨٨ - المراجع.

4- الأسس الوضعية للمجتمع:

أ- المبادئ الأساسية للتاريخ:

بعد إقرار نقاط الانطلاق التى ذكرناها، يرى ابن خلدون أنه يمكن استنتاج مبادئ معينة اكتشفها هو وعرضها، وذلك من خلال تحليل الأحداث التاريخية. وهذه المبادىء تكون كالتالى:

1- أن (دراسة) التاريخ يجب أن تعتمد على تحليل أحداث محددة. 2 - أن هدف التاريخ - بشكل رئيسى - هو علم العمران؛ لأن هدف هذا العلم هو تعريفنا- إخبارنا- بالوضع الاجتماعى للإنسان بمعنى الحضارة أو العمران- وكذلك إخبارنا عن الظواهر الملازمة لذلك مثل الحياة البدوية- الخشنة، وما يحدث للعادات من تغير واعتدال، وروح الأسرة والقبيلة، وخصوصية اتصاف بعض الشعوب بالنفوذ عن شعوب أخرى. وما سبق يمثل الأسباب التى تؤدى إلى نشأة الإمبراطوريات والعائلات المالكة، والأنواع المختلفة من المناصب، والمشاغل التى يكرس لها الأفراد عملهم وجهدهم، وذلك مثل المهن والحرف. 3- أن كل الأحداث التاريخية لها تفسير اجتماعى أو اقتصادى أو سياسى أو عرقى أو وضعى ...الخ. 4- والمجتمعات التاريخية الحقيقية - بمعنى الأمة والجماعات السياسية - تعتمد على مبدأ أصل السيادة وتطورها؛ 5- وأن أى ظاهرة تاريخية، مهما بدت لنا بسيطة أو عادية، يجب أن يكون لها سبب اجتماعى كاف، ولهذا لا يكتفى ابن خلدون بسرد الأحداث وإنما يحاول تفسيرها. 6- والأحداث التاريخية يمكن أن تنتج عن التوافق الاجتماعى الواقعى أو الفعلى، لكن أيضا تنتج عن اختلاف فى أصل الجماعات البشرية. وقد استطاع ابن خلدون الذى كان يعرف جيدًا الممالك الإسلامية فى تونس وفاس وبجاية وغرناطة أن يلاحظ تلك الأمور وينتبه إليها. 7- يجب تحديد العلاقة الإيجابية أو السلبية التى توجد بين التقدم المادى والثقافى

والنفوذ والقوة السياسية. 8- لكى يمكن تفسير الأحداث التاريخية يجب معرفة ثلاثة أنواع من الظواهر: أ- الطبائع النفسية للمجموعات الإنسانية. ب- خصائص الحياة الاقتصادية للجماعات الإنسانية وعلاقتها بالأوضاع الجغرافية. ج- الظواهر السياسية التى تتحكم فى الأحداث التاريخية.. 9 - ويلجأ المؤرخ، متى كان ذلك ممكنًا له، إلى الأسباب الطبيعية المحضة فقط لشرح الأحداث التاريخية. 10 - أن الوحدة التاريخية لا يصنعها الأفراد أو الدول وإنما الجماعات الاجتماعية المتجانسة؛ ولا يمثل الأشخاص المحددون الذين يلعبون أدوارًا رئيسية فى التاريخ قادة فرديين للشعب والجمهور وإنما هم نتاج لتلك الجماعات. 11- لا يتحكم عامل الوراثة فى سلوك الفرد والمجموعات الاجتماعية أو الطبقات وإنما يقوم بذلك الوسط الاجتماعى.

ب- الأسس الاجتماعية والاقتصادية:

إن خضوع الظروف التاريخية للوسط الاجتماعى قادت ابن خلدون إلى طرح مشكلة العلاقات بين الطبقات الاجتماعية وأساسها الاقتصادي، ولكن بشكل لا يتفق فى حالات كثيرة مع التفسيرات الغربية لتلك الأمور. إن ابن خلدون هو المؤرخ المسلم الوحيد الذى نجا من اللوم الذى عادة ما يوجه إلى المؤرخين المسلمين والخاص بتجاهل تأثير العوامل الاقتصادية. حيث يقول: إن المجتمع ظاهرة طبيعية تعتمد على نوعين من العلل الرئيسية؛ الأولى هى الاقتصادية، والثانية هى الأمن[١]. لأن الإنسان - الذى يعيش وحيدًا- لا يمكنه جلب كل ما يحتاج إليه فى شئون الحياة ولا رد الاعتداءات. ولهذه الأسباب يمكن أن يُضاف سبب أخر هو الحاجة لسلطة تردع وتمنع الأفعال السيئة الإنسانية، حيث إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يمكنه أن يعيش بدون حماية من قبل شخص آخر.

---

(١) مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴾ سورة قريش، أية رقم ٤ - المترجم

ويعتبر السبب الاقتصادى أهم تلك الأسباب. ولهذا يصنف ابن خلدون الشعوب تبعا للعمل الذى يمارسونه: 1- أصحاب الحرف والمهن وهم الذين يعيشون فى المدن. 2- الفلاحون ويعيشون فى القرى. 3- الرعاة، ويمكن أن ينقسموا إلى نوعين، تبعا لما إذا كانوا يربون قطعان الثيران والأغنام أو يربون الجمال فقط. ومن بين النوع الأول يوجد البربر والأتراك، والنوع الثانى يتكون من العرب والأكراد. وكذلك يؤثر كل من المصادر الطبيعية والمناخ فى طريقة حياة الشعوب. وعندما يتحدث عن العرب الذين يقطعون الصحراء ويعتمدون على اللبن فى طعامهم فإنه يمدح الصفات الرائعة للبن وكذلك فائدته الكبيرة للجسد والروح، حيث يبين فى العديد من المرات أن الفروق فى العادات وطريقة التفكير بين الشعوب تعود إلى كيفية التغذية والتقوت.

كذلك، فإن الثروة تلعب دورا فى الأحداث التاريخية؛ فقد قام العرب والمغول بفتوحات كبيرة وواسعة؛ لأنهم كانوا يعيشون فى الصحراء، وكانوا يترقبون الفرصة لمهاجمة المدن الغنية وذلك لمهاراتهم العسكرية.(5) ويمثل الفقر والجوع بوتقة حقيقية للفضيلة. ولهذا يعلن ابن خلدون أنه يؤيد الحياة البسيطة التى تقوم على الزهد؛ ولكى يبين المميزات العظيمة لحياة الزهد يضرب أمثلة من حياة الحيوان، حيث يقارن بين حيوانات تعيش فى الصحراء وحيوانات أخرى مشابهة تعيش فى السهول الخصبة، ويقارن مثلاً بين الغزالة والعنزة، وبين الزرافة والجمل... إلخ.

وتتميز نظريات ابن خلدون الاقتصادية بموضوعيتها وتصف الظواهر الأساسية للإنتاج (الزراعة، الرعى، الحرف، الآلات...إلخ) ولكنه لا يحلل النظريات حول حق الملكية والعملة ...إلخ، لأن تلك الأبحاث قد تعارض المبادئ الدينية لأن من يدرس تلك المفاهيم فإنه يبغى إيجاد إدارة حكومية جيدة لشعبه. ويعتبر ابن خلدون الأحداث الاقتصادية أشياء طبيعية ولا يمكن تغييرها وتكون أكثر استقرارا من الأمور السياسية. وهى اعتبار ناتج - بكل تأكيد - عن التغيير

المستمر فى العائلات المالكة الذى كان يحدث فى عصره، فى مقابل ثبات الأمور الاقتصادية التى كانت تتغير بشكل استثنائى وذلك للتكيف مع نوع آخر من الحياة الاجتماعية. وهكذا استطاع ابن خلدون أن يلاحظ كيف أن قبائل بدوية تبنت الحياة المدنية، ومارس أفرادها الزراعة عندما استولوا على إحدى المدن وأقاموا فيها. وفى الحقيقة، فإن المدينة كانت تتابع مسيرة حياتها، وأن الشيء الوحيد الذى حدث هو تغير الأشخاص.

ولا يحاول ابن خلدون فى هذه النقطة أن يكون فقيهًا أو فيلسوفًا، ولا أن يعطى قواعد نظرية اقتصادية يمكن أن تفيد فى دعم قواعد الفقه أو الأخلاق. على العكس، فإنه يعطى أهمية كبرى للسكان ويحلل علاقة أحوالهم بثراء بلدهم. وهذه العلاقة مزدوجة: فعادة ما يكون لدى الشعب الكبير ثروة كبيرة، وعلى العكس: فيمكن لحكومة جيدة تعمل على تنشيط الحرف والتجارة أن تزيد بشكل ملحوظ عدد السكان. لكن عندما يكون عدد السكان كبيرًا (أكثر مما يجب) فإن الأمر يصل إلى أعلى المنحنى ويبدأ بعد ذلك التدهور. كذلك، وجدت أسباب خاصة بعلم الاجتماع تؤثر فى (عدد) السكان؛ فمثلاً، سبب عدد السكان المحدود جدًا فى المدن فى أقاليم معينة من شمال إفريقيا هو أن سكانها البدو يفضلون الحياة فى خيامهم فى الجبال على الحياة فى المدن. وعلى العكس، فى المشرق توجد مدن كثيرة لأن سكانها لم يهتموا كثيرًا بأن يفقدوا استقلالهم ونقاء دمائهم.

ويخصص ابن خلدون فصلاً كاملاً لتذبذب أسعار السلع حيث إن ذلك له أثر فى الحياة الاجتماعية. ويشرح فيه تأثيرات الحياة السياسية فى الأسعار حيث يشير إلى أن المضاربين ينتهزون فترات اضطراب المجتمع ومروره بالفتن فيشترون عندما تنخفض أسعار السلع والعقارات وذلك بسبب غياب الأمن، ويبيعونها فى الوقت المناسب. ويعلن ابن خلدون أنه يؤيد اقتصادًا من النوع الثابت القليل المرونة، وتكون فيه العملة معدنية، وأن يتم الإقلال جدًا من القروض. والحرف والتجارة يجب أن توجه وأن يتم تنظيمها تبعًا للائحة دقيقة وصارمة تترك هامشًا

محدوذا للمبادرة الفردية، فأفراد نقابات المهن يرون فى أى نوع من التجديد خديعة وغشا، من ثم كان على النقباء – المحتسبين أن يحددوا أسعار البضائع.

ونظرا لجمود هذا النوع من الاقتصاد فقد كان من الصعب التدخل لإحداث تغييرات لعلاج المشكلات الاقتصادية فى وقت الأزمات، وكان الحل الوحيد لعلاج المشكلة يتمثل فى تغيير الأُسَر الحاكمة: ويحكى ابن خلدون ما كان يتم فى أيامه، ففى الأيام الأخيرة من حكم عائلة مالكة – وذلك عندما تصل إلى مرحلة التدهور– تزداد الضرائب، وتحدث فوضى فى الاقتصاد؛ ولا يرغب الناس فى زراعة أراضيهم؛ لأن الحكومة تثقل كاهلهم بالضرائب فينتشر الجوع والأوبئة. ومع قدوم أسرة مالكة جديدة تبدأ مرحلة من الرفاهية؛ لأن فى المجتمعات الشابة– أى حديثة النشأة– تتميز الحكومة بالرقة والاعتدال وذلك بسبب الأفكار الدينية، إذا كان ذلك سبب انتصارها، أو بسبب المشاعر النبيلة التى تملأ نفوس الشعوب البدوية. فالشعب يعمل وهو سعيد، ويزيد عدد السكان. وتسير الأمور بشكل طيب حتى الجيل الثالث، ومعها يصل السكان إلى أعلى مستوى من الرفاهية ثم يبدأ التدهور. هذه الدورات تتكرر بشكل دائم (6) لا يمكن تجنبه أو منعه، وينتج عن ذلك أزمات لا طائل منها، لأن الشيء الوحيد الذى يتغير هو الحكومة. أن سقوط عائلة مالكة هو الحل: إذ من خلال المذابح والجوع يقل السكان.

ج– الأسس النفسية والاجتماعية:

يعتبر ابن خلدون أن الطباع النفسية لكل شعب تعود إلى الظروف المادية التى يعيش أفراده فيها. وهذه الطباع ليست وراثية وإنما تكتسب من خلال التعليم وتتحدد من خلال العادة. وكان الرسول قد قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»؛ والتربية والعادة تعطى طبيعة ثانية جديدة تتكون فوق الطباع الفطرية. ونفس التفسيرات الخاصة بعلم الاجتماع التى يقدمها ابن خلدون عن الحياة الاقتصادية للشعوب تفيده فى شرح الخصائص النفسية للمجموعات البشرية .

ففى المقام الأول يبرز تأثير المناخ: فالمناخ الحار والجاف يجعل الأفراد سعداء ونفوسهم خفيفة وتلقائيين، كما يمكن أن يلاحظ ذلك فى مصر؛ وسكان البلاد الباردة والتى بها مستوى عال من الرطوبة لديهم مزاج على العكس تمامًا فهم يميلون إلى الحزن وهم ذوو بصيرة مثلما يحدث فى مدينة فاس حيث «إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئا من مدخره.»[١] وفى المقام الثانى، لدينا نوع الحياة التى تمارس: فعندما تعرض ابن خلدون للحديث عن البدو الذين يعملون فى تربية الجمال، لاحظ أنهم: «هم أكثر ظعنا وأبعد فى القفر مجالا ... وربما زادتهم الحامية عن التلول أيضا فأوغلوا فى القفار نفرة من الضعة منهم فكانوا لذلك أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم.»[٢]

إن هذه الشعوب الأقل حضارة ومدنية هى التى قامت بأكبر الفتوحات وذلك لأسباب اقتصادية أكثر من كونها تاريخية أو دينية. فمثلاً: العرب والأكراد والمرابطون والموحدون...الخ قاموا بفتوحات كبيرة لأنهم لم تكن لديهم أرض يمكنهم أن يعيشوا فيها فى رخاء، وأن أرضهم كانت سيئة لدرجة أن أى أرض يفتحونها كانت ستبدو بالنسبة لهم أفضل منها بكثير.(7)

كذلك تؤثر السلالة أو العرق فى الحالة النفسية لشعب ما، لكن يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن مفهوم السلالة أو العرق كان بالنسبة لابن خلدون يعنى رابطة القرابة بين أفراد القبيلة. أن روح القبيلة كان موجودا بشكل كبير جدا بين القبائل البدوية، التى كانت تعتقد أن رابطة القبيلة هى أفضل رابطة بين البشر. وتبعًا لابن خلدون فإن تلك القبائل كانت تتمتع بكل الفضائل المحببة، ولكن هذه النتيجة ربما تعود إلى الانتصارات العسكرية لبعضهم وإلى الأسباب السياسية التى ذكرناها سابقا.

---

(١) المصدر السابق ص 68 (المترجم)

(٢) المصدر السابق ص 95 (المترجم)

إن القوة السياسية للعرب كانت قدرا من عند الله، أما سلطانهم العسكرى فيعود إلى أنهم كانوا متحدين برابطة الدم ونقاء سلالتهم. وقد كان ابن خلدون حذرًا جدا - حريصًا جدًا - حيث أشار إلى أن ذلك النقاء يعود إلى رفض أبناء الشعوب الأخرى مشاركة العرب حياتهم، وليس لأن العرب رفضوا تبنى نوع آخر من الحياة، فقد كانوا دائمًا مستعدين لذلك عندما تسنح لهم الفرصة. من ثم، فإن فضائل العرب تعود إلى نوع الحياة التى كانوا يحيونها أكثر من اعتمادهم على أصلهم. ولقد مثلت الفتوحات التى قام بها البدو من العرب والترك أهم الأحداث فى عالم المشرق، ونفس الشيء حدث فى شمال إفريقيا- المغرب. ولتفسير الانتصارات العسكرية يفضل ابن خلدون دائمًا النمط الاجتماعى والذى يعتبر بالنسبة له أساسيًا: والذى تمثل فى روح الحياة البدوية.

فبجانب المناخ، ونوع الحياة والسلالة، وهى الأسباب المادية التى تؤثر فى الناحية السيكولوجية الاجتماعية، يضع ابن خلدون أسبابًا نفسية بكل ما تعنيه الكلمة، ومن بين ذلك قانون التقليد أو التعاطف، وعكسها القانون المتمثل فى ميل الناس للحرب. ومن خلال قانون التقليد، وبفضل تأثير الإعجاب يميل الأشخاص الذين يعيشون معًا إلى تقليد نوع معين من الحياة، بمعنى أن الأقل يقلد الأعلى. ويعرض ابن خلدون هذا الأمر على النحو التالى:

«إن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، أما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى وإنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء.»[1]

والنتيجة تبدو بدهية: أن الطبقات النبيلة والمحاربة لا يجب أن تعيش فى المدينة لتحافظ على تميزها ولتبقى بعيدة عن عامة الناس من الشعوب.

---

(١) المصدر السابق ص 116 - المترجم.

والميل الذى هو عكس التقليد والموجود لدى الناس يدفع الأفراد إلى القتال؛ فالحرب أيضًا تمثل ظاهرة طبيعية شرعها الله:

«اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة فى الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ... وهو أمر طبيعى فى البشر ولا تخلو منه أمة ولا جيل.»(١)

وأسباب الحروب كثيرة: منها الرغبة فى الاستيلاء على ثروات الشعوب الأخرى، وحب الذات أو الأنانية، والخصام... إلخ. ولا يشير ابن خلدون إلى الأسباب الدينية إلا بشكل عابر لا يكاد يُذكر. فالحروب هى التى تنشىء النفوذ السياسى وتحافظ عليه. وهذه النتائج استخلصها ابن خلدون من التجربة، ففى الشعوب البدوية التى كان يعرفها جيدًا ومدحها كثيرًا، كانت ألوان التسلية الوحيدة الممكنة تتمثل فى الصراعات والانتقامات، فلم يكن يخطر ببالهم التعلم أو طلب الثراء وذلك بسبب ثقافتهم المحدودة، كما لم تسمح لهم حياتهم الحربية بامتلاك شيء يخافون عليه ويتحول إلى عائق فى طريقهم للحرب.

5- المبادئ الوضعية للسياسة

أ- القواعد أو الأسس السوسيولوجية:

فى الفترة التى عاش فيها ابن خلدون وكتب مؤلفاته كانت الفكرة السياسية الوحيدة المنتشرة والمسيطرة هى التى لها علاقة بالدين الإسلامى، أما الوطنية، كما نفهمها اليوم، فلم تكن توجد بين مسلمى شمال إفريقيا حيث كان مفهوم السيادة يعتمد لديهم على القوة العسكرية فقط. وكانت العائلات المالكة والإمبراطوريات تعتمد فى نشأتها على القوة؛ وداخل كل أسرة مالكة كان تغيير الحكم يتم من خلال المؤامرات

---

(١) المصدر السابق ص 215 - المترجم.

والثورات والاغتيالات...إلخ وكان ابن خلدون يعرف ذلك جيدًا، وشارك شخصيًا أكثر من مرة فى تلك المؤامرات.

ومن ناحية أخرى، ففى ذلك الوقت لم يكن يوجد أى أطروحة قانونية سارية حول الشرعية، لأن المفهوم الخاص بمهمة الخليفة كان قد سقط بسبب الانقسام السياسي، وكانت الآراء فى هذا الصدد لا تزيد عن كونها تبريرات للأوضاع المفروضة على أرض الواقع وذلك لإضفاء الشرعية على حكومات الأمراء القائمة. بالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون لم يفكر مطلقًا فى أن المجتمع يمكن أن يرتقى وينتظم بفضل عمل مُشرع. وابن خلدون، بوصفه مسلمًا تقيًّا، كان يرى أن المؤسسات وضعها الله مرة واحدة وإلي الأبد، وليس من المناسب تغييرها لأن التغييرات تجلب معها ضعف الدولة. ويمكن أن تتم تغييرات فى الأسرة الحاكمة والأمراء، فى حين ينبغى أن تبقى الأشكال السياسية بدون تغيير.

كان ابن خلدون من مؤيدى الحكم الملكى المطلق الذى يخضع فيه الشعب للملك ولنوابه. وكان شمال إفريقيا، فى زمن ابن خلدون، يعانى من الانقسام فى شكل مجموعات مختلفة جدًا من الصعب التوفيق بينها. فالمدن الساحلية كانت أكثر مدنية وحضارة، أما مدن الداخل- السهول- فقد كانت متأثرة بحروب القبائل البدوية وعمليات النهب التى يقومون بها. كانت هذه القبائل على استعداد دائم - وذلك استجابة لروحهم العسكرية- للتدخل بالقوة لتعيين الملوك الصغار وخلعهم، وكانوا يحدثون بذلك ثورات صغيرة. أما البربر الذين يعيشون فى الجبال والصحراء فكانوا يشكلون قبائل قلقة، ومتوحشة تقريبًا، وقد امتلأت نفوسهم بالتعصب حيث كانوا يتجمعون حول الأولياء أو المرابطين ويضغطون بشكل مستمر على المناطق الحضرية.

ولم يكن سكان المدن يتدخلون فى الصراعات بين العائلات الملكية أو الطامعين فى العرش، حيث إن أسلوب حياتهم كان يجبرهم على الخضوع للحكومة القائمة ويدفعون لها الضرائب الخاصة بهم، ويدفعون أيضًا ضرائب للبدو لكى

يحموهم، أو على الأقل حتى لا يعتدوا عليهم. وأمام هذا الوضع، فلم يكن غريبًا على ابن خلدون أن يفكر فى أنه ينبغى على الأفراد أن يخضعوا لسلطة قوية، ولكن نظرا لطبيعة النموذج الموجود فى تاريخ شمال إفريقيا فإنه ظل مترددا ولم يقرر بشكل حاسم أى نوع من الحكومة يميل اليه. وعند تأمل تلك الحالة السياسية، فلم يكن بوسع ابن خلدون أن يفهم كيف يمكن أن توجد جماعة تحكم نفسها حكمًا ذاتيًا من خلال مجلس من المواطنين، وأن تعيش معزولة ومعرضة لكل لون من ألوان الاحتياج بدون أن تتمتع بحماية أحد، أى بدون أن تكون مدعومة من القبائل البدوية التى لا يمكن استبدالها حيث اعتبر أن عدم وجودها هو سبب خراب الأندلس .

ب- أصل السيادة:

كان أصل السيادة يتمثل فى قوة مجموعة من القبائل ذوى الروح العسكرية يستولون على بقعة من الأرض ويبقون فى الحكم فيها بالقوة. ولكن الناس ينسون كثيرًا أصل السيادة: فيقول ابن خلدون:

«إن البشر – الناس- لا يعرفون أو نسوا أصل الحكم والعائلة المالكة». ويفسر تكوين إمبراطوريات جديدة على الشكل التالى: «يستبد ولاة الأعمال فى الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر فى نصابه يرثه عنه أبناؤه أو مواليه ويستفحل لهم الملك بالتدريج.» [١]

والأمر لا يتم دائما على هذه الوتيرة، ففى حالات أخرى دفع فرد واحد قبيلته إلى الحرب وذلك لنصرة مبدأ سياسي أو ديني. والقوة العسكرية ضرورية سواء فى الحرب أو فى السلم. فى هذه الحالة الأخيرة يجب أن توجد القوة على الأقل فى حالة استعداد وترقب، لأنه بدون القوة، سواء كانت كامنة أو فعلية، قد يدمر العدو المجتمع. والشعوب الوحيدة التى يمكن أن تبقى حرة ومستقلة هم سكان الجبال والقبائل البدوية، والتى يُبدى ابن خلدون نحوها إعجابًا شديدًا لأن لديهم

---

(١) المصدر السابق ص 239 – المترجم.

الشجاعة فى رفض دفع الضرائب كما أنهم لا يخضعون لأحد، وكان ينتهى بهم الأمر دائما إلى القتال وهزيمة أعدائهم.

هذا المفهوم عن الحكم يقود ابن خلدون إلى أن يعتبر أمر الصالح العام شيئا ثانويا. فالسيد أو الملك لا يمارس الحكم لمصلحة خير عام مفترض، وإنما ليعزز ويقوى من سلطانه ويحكم؛ إذا كان ذلك ممكنا, باتباع أوامر الشريعة الإلهية. إن ابن خلدون لا يجد حلاً للمشكلة السياسية: أما العيش فى حياة حرة مثل القبائل البدوية، أو الخضوع مثل سكان المدن.

«إن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان فى استقامة ملكه على الخصوص .... وهى على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها فى الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها فى المصالح العامة والخاصة وأحكام الملك مندرجة فيه ." [١]

6- قوة الترابط الاجتماعى

أ- أصل العصبية:

إن تجربة ممالك شمال إفريقيا فى عهد ابن خلدون قادته إلى فكرة أن المنتصرين هم الذين يعيشون حياة أقل مدنية، وأن النصر ليس سببه ألوان التقدم التى تحدثه الحضارة فى وقته، ولا الأسلحة، التى كانت تقريبا متشابهة لدى الطرفين، وإنما يعود إلى أسباب أخلاقية معينة؛ وهذا التفوق الأخلاقى كان يجده فى أعلى درجة لدى القبائل البدوية.

---

(١) المصدر السابق ص 243 – المترجم

«إن الأمم المتوحشة أقدر على التغلب وانتزاع ما فى أيدى سواهم من الأمم... وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة فمن كان من هذه الاجيال أعرق فى البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا فى العدد وتكافآ فى القوة العصبية .»[١]

والصفات الأخلاقية - الملحة لتلك الشعوب - تعود إلى ظروف حياة معينة. فمثلاً: العيش فى الصحارى يعنى الحرمان من أشياء كثيرة، وأن يعيش الفرد حياة زاهدة جدًا، ولدى سكانها استعداد دائم لرد أى هجوم، وليس لديهم أسوار تدافع عنهم وتحميهم، ولهذا يجب أن يعيشوا فى حالة استعداد دائم، وبدون أن يضعوا فى اعتبارهم عند دفاعهم عن أنفسهم أى شيء إلا شجاعتهم ومساعدة حلفائهم.

«أهل البدو، لتفردهم عن التجمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء، مُدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيةً، يرجعون إليه متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ.»[٢]

إن حياة الصحراء تنمى روح الأخوة والصحبة بين أفراد القبيلة المستعدين دائمًا للتعاون فيما بينهم. وروح التضامن هذه، بالإضافة إلى شجاعة لا نظير لها يشكلان قوة ترابط اجتماعى ذات طابع خاص، ألا وهى "العصبية"، والتى عندما تستخدم فى نصرة قضية سياسية فإنها كانت تسمح للبدو بالانتصار على أعدائهم الأقوى منهم عددًا وعدة.

---

(١) المصدر السابق ص 109 - المترجم.
(٢) المصدر السابق ص 98 - المترجم.

إن امتلاك قوة الترابط الاجتماعى تمثل النبل الحقيقي. وبالنسبة للعالم العربى الإسلامى كان مفهوم الأرستقراطية يعنى طبقة عليا ذات عدد محدود وامتيازات كثيرة، ويُنتمى إليها بالمولد، حيث يشغل أفرادها المناصب السياسية بحق ذاتى لهم. ولكن فى شمال إفريقيا كان من الصعب جدا ضمان استمرار طبقة النبلاء بسب عدم استقرار العائلات الحاكمة، ولهذا يرى ابن خلدون أن النبل يجب أن يطلق فقط على قوة الترابط الاجتماعى الخاصة بأعضاء فى مجموعات مغلقة، وهؤلاء الأفراد جديرون – بفضل تلك القوة – بالحكم، حيث يستطيعون بهذا الشكل بث الطابع العسكرى الخاص بالبدو فى الحياة السياسية للمواطنين.

وهذا المفهوم حمل ابن خلدون على رفض فكرة الأرستقراطية الموجودة لدى مسلمى الأندلس، التى كانت تقود إلى الاختفاء التام لأى قوة ترابط اجتماعى فيما بينهم، وبسبب هذا التغير عمّ الخراب حكم العرب فى ذلك البلد، وأدى كذلك إلى سقوط حكم العائلة التى أقامته. لقد فقد العرب الأندلسيون قوة الترابط الاجتماعى والتعاون فيما بينهم التى قادتهم إلى الحكم، ولم يحافظوا إلا على سلسلة أنسابهم، وظنوا أنهم بميلادهم وبعملهم فى الحكومة يمكنهم فتح البلاد وحكم البشر.

كذلك ينتقد ابن خلدون رأى ابن رشد المشابه لرأى المسلمين الإسبان:

«وقد غلط أبو الوليد بن رشد فى هذا لما ذكر الحسب فى كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول، والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يتعرض لما ذكرناه، وليت شعرى ما الذى ينفعه قدم نزلهم بالمدينة.»[١]

---

(١) المصدر السابق ص 106 – المترجم .

ب- العصبية وتطور الطبقات الاجتماعية:

يرى ابن خلدون أن تطور الطبقات الاجتماعية يعتمد على قوة الترابط الاجتماعي وعندما تختفي تلك الروح والظروف التي جعلتها تظهر تضمحل نفس المجموعات الاجتماعية التي أنشأتها. وإذا استطاع أفرادها البقاء في الحكم، فإن ذريتهم سوف تعيش حياة هادئة وستضعف طاقاتهم إلى أن تضعف معنوياتهم ويفسدوا أخلاقيًا بشكل كامل: «إن النبل والشهرة تعتبران من الأمور العارضة في الحياة الإنسانية وتصل إلى نهايتها بعد أربعة أجيال». بعد ذلك يشرح كيفية تلاشي قوة الترابط الاجتماعي وضياعها على النحو التالي: يبقى الحكم السياسي عند المؤسس كاملا، ويضعف على أيدي أبنائه ويختفي تمامًا في عهد أحفاده. ويصل الأمر بالحاكم إلى الاعتقاد في تفوقه الفردي وثقته به، وحينئذ لا يكون قادرا على المحافظة على وضعه المتميز. من ثم، فخلال أربعة أجيال تحدث من جديد الدورة التاريخية كاملة- بالكامل- بدءًا من عهد مؤسس الإمبراطورية، والذي يتميز بالكمال المادي والأخلاقي وانتهاءً بمن تنهار السلالة على يديه، والذي يخلو من أي فضيلة بسبب حياته المسرفة. لكن بالنسبة لابن خلدون، فإن كل جيل يدوم أربعين سنة لأن «سن الأربعين هو الوقت الذي يمتلك فيه الفرد كفاءته أو ملكاته بشكل كامل ».

ج- معنى التاريخ:

لكي نفهم معنى التاريخ والدرس الذي يقدمه يجب أن نأخذ في الحسبان الأفكار التي عرضناها في السابق حول تأثير الأحداث والعوامل الاقتصادية والجغرافية (المناخ، والتغذية ونوع الحياة... إلخ) في تكوين المجتمعات والطباع النفسية، وكذلك تقسيم المجتمعات السياسية إلى بدوية وزراعية وحضرية – مدنية. ويعتبر فريق سكان المدن هو الأكثر تحضرا وتمدنا من بين هذه المجموعات البشرية، ولكنه أيضًا الأكثر ترديا من الناحية الأخلاقية، بسبب أنانيته وعاداته السيئة وروحه البعيدة عن التضامن. وحياة الفلاحين هي أسوأ أنواع الحياة فليس لديهم أي نفوذ سياسي ويدفعون الضرائب بدون أن يتمتعوا بأمان الذين يسكنون في المدينة ولا باستقلال البدو.

وقد أبدى ابن خلدون إعجابه بالحياة الاجتماعية للبدو حيث يتمتعون بحرية مطلقة، ويحكمون أنفسهم بأنفسهم، ولا توجد لديهم حاجة لأن يرتبطوا بأية علاقة مع سكان المدن، فى حين أن الفلاحين يعتمدون على سكان المدينة حيث يحتاجون إلى الآلات والأغذية الضرورية. ويقدم ابن خلدون ملاحظة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى؛ حيث يرى أن سكان المدن لا يحتاجون على الإطلاق إلى الفلاحين، لكن هذه الفكرة كانت عادية فى القرون الوسطى وهى جزء من الظروف التعيسة جدًا التى كان الفلاحون يعيشونها وكانوا هم السبب فيها. والسبب فى أن منتجات الأرض لم تكن لها ضرورة على الإطلاق بالنسبة لسكان المدن يعود إلى أنه كانت توجد فى المدينة حدائق وبساتين كانت تمدهم ببعض المنتجات الزراعية الكافية لتغطية الحاجات الضرورية.

ويعتبر ابن خلدون أن المجتمع الحقيقى – أى القائم – شيء مستحيل التغيير. فالقبائل العربية البدوية والبربر كانوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم؛ لكنه لا يقارنهما ولا يفرق بينهما، على الرغم من وجود فروق ضخمة مثل الفرق الموجود بين الحكومة شبه العائلية للقبيلة وحكومة الإمبراطورية. كذلك لم يهتم، كما فعل ذلك ابن حزم، بوضع معايير للاعتراف بشرعية الحقوق (فى الحكم) ما بين عائلة مالكة وأخرى، حيث اقتصر على قبول وجود الإمبراطوريات بوصفه أمرًا واقعًا. إنه لا يعترف بأى معيار لشرعية الحكم: إن الإمبراطوريات تولد وتنشأ– وتموت– وتنتهى بشكل (حتمى) لا علاج له ولا مفر منه على الدوام، كائنا من كان الملك الذى يشغل العرش. فالقوة هى العنصر الوحيد الذى يؤثر فى اختيار ملك جديد، والذى عادة ما يكون مدفوعًا بطموح المُلك. وإن شخصًا بمفرده– وحيدًا– لا يمكنه الاستيلاء على الحكم، إنه يحتاج للاعتماد على حزب، أو قبائل حليفة، وحتى الأنبياء احتاجوا لمؤيدين لكى يستطيعوا أن ينتصروا. وقبيلة الملك تكون بمنزلة قيادة الأركان بالنسبة له، وسوف تعيش العائلة المالكة أقوى فتراتها ما دامت القبيلة تؤيد مليكها.

د- أسباب التدهـور:

بعد أن يتم تأسيس الملك- الحكم- اعتمادا على النفوذ العسكرى والأخلاقى، فإنه يتصدع بسبب مجموعة معقدة من الأسباب، وقد أشار ابن خلدون إلى كثير منها، ومن ذلك: التوسع الكبير للإمبراطورية، والفرق فى الحضارة بين الشعب الفاتح والشعب الخاضع، والمشكلات والخلافات التى تحدث بين الملك وقبيلته والأسباب الاقتصادية. فالاتساع الكبير للإمبراطورية يكون من بين نتائجه أن الملك لا يستطيع أن يحرس أو يدافع بشكل جيد عن الأقاليم البعيدة، وتبعًا لابن خلدون « فى الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الأمم...إلى أن افترق أمر العرب وغلب العجم ... وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول ... فهكذا سنة الله فى الدول إلى أن يأتى ما قدر الله من الفناء على خلقه .»[١]

إن الحضارة المحدودة أو غير الموجودة تقريبًا للقبائل الفاتحة مقارنة بالأقاليم المفتوحة تساهم فى إضعاف المجتمع. وقد تنبه ابن خلدون إلى التناقض بين الصفات الحربية والحضارة حيث لاحظ نتائج الغزو العسكرى: حيث يقول: «فإن من طبيعتهم – أى العرب – أخذ ما فى أيدى الناس خاصة... فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما فى أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام ... فتنمو المفاسد ويقع تخريب العمران .. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم ... فتوحشوا كما كانوا.»[٢](8)

ومن ناحية أخرى، يرى ابن خلدون أن الخلافات بين الملوك وفريقهم القبلى كانت سببًا فى حدوث التدهور. ففى الفترات الأولى للعائلة المالكة، مازال يتذكر الملك المساعدة التى حصل عليها من قبيلته ويردها لهم فى صورة مساعدات ومناصب فى الحكومة، أما ذريته؛ فعلى العكس، عادة ما ينسون سبب وصولهم إلى

---

(١) المصدر السابق ص 239 – المترجم

(٢) المصدر السابق ص 119 – 120 المترجم.

الحكم ويكونون قد تعبوا من الخضوع لطلبات القبائل وأوامرها فيدفعون المناصب العامة إلى أناس ليِّنى القياد، وبهذا يضعف الحكم العسكرى للإمبراطورية، لأن القبائل تتوقف عن دعمه، ويتم استبدال المرتزقة بهم ممن ينتهى بهم الحال إلى المشاركة فى الفساد العام.

ويتبنى أعضاء الأسرة المالكة وكذلك قادة القبائل الحياة المدنية ويفقدون الروح العسكرية، ولهذا السبب يكتب ابن خلدون قائلاً: « وكذا دولة بنى أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب استولى ملوك الطوائف على أمرها – حيث – لم يكن بقى لهم من العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلاثمائة من السنين وهلاكهم." [١] وينبغى على الملك عندما يزيد هذا الترف أن يرفع من ألقاب ضباطه وكبار رجال دولته وذلك لتعزيتهم عما فقدوه من مجد. وتأتى لحظة لا يمكن فيها زيادة الضرائب، وللتقليل من النفقات لا يوجد حل إلا التقليل من القوات، ويتضرر بذلك دفاع الإمبراطورية. بالإضافة إلى تلك الأسباب يضاف السبب الخاص بالجدلية التاريخية التى لا تسمح بإيقاف التدهور أو تراجعه «إذا بدأ التدهور فلا يوجد شيء يوقفه؛ والملك لا يستطيع أن يقلل من أوجه الترف بدون أن يثير ذلك اللوم».

إن نظرية ابن خلدون حول تدهور الإمبراطوريات يمكن التأكد- التحقق- منها من خلال وجهتى نظر: الأولى تتعلق بالشعوب بوصفها كيانات، والثانى يتعلق بتطور الحكم السياسى لمجموعات أو قبائل معينة. فيرى ابن خلدون أن النبالة هى أمر عارض فى الحياة الإنسانية، ولكن المحافظة والإبقاء عليها يتطلب طاقة كبيرة للكفاح ضد عناصر خارجية (هجمات من أحزاب معادية) وداخلية (الترف) والتى لا يمكن الاستمرار فيه طويلاً. والشيء المعتاد- العادى- هو أن الفريق الحاكم يزداد تمسكه بالحكم وتشبثه به يوما بعد يوم ويتحد معه أشخاص بارزون قادمون من جماعات أخرى. وفى بعض الحالات، فإنه حتى لو استمر الملك فى ممارسة

(١) المصدر السابق ص 123 – المترجم

الحكم شكليا فإن الذين يحكمون من الناحية العملية والفعلية هم وزراؤه، ويذكر ابن خلدون حالة حُجَّاب القصر الأتراك السلجوقيين الذين كانوا يحكمون بالفعل فى نهاية الأسرة العباسية.

إن أسباب تدهور الممالك والعائلات المالكة يمكن أن تنطبق أيضا على المجموعات والحركات الاجتماعية الأخرى التى تظهر فى حياة الشعوب. وفى حالات قليلة، يبحث ابن خلدون أصل تلك الجماعات وتطورها، ويظهر اهتماما وقلقا لدراسة أسباب تدهورها وتبدد طاقاتها. وأن أكثر الأمثلة إثارة هو الخاص بالعرب فى القرن الأول من الهجرة؛ فبعد أن فتحوا إمبراطورية كبرى، بقى جزء منهم فقط فى البلاد المفتوحة وعاد كثيرون منهم إلى حياة شبه بربرية سواء فى نفس الجزيرة العربية أو أماكن أخرى شبيهة بها.

7- درس التاريخ

أ- المبادئ الأخلاقية للمجتمع:

إن المفهوم السابق للتاريخ والمدعوم بعلم اجتماع يقوم على الوضعية، كان يجب أن يقود ابن خلدون إلى صياغة مجموعة من المبادئ الأخلاقية التى تعتمد على القواعد الأخلاقية للمجموعات التى كانت تمثل العنصر الرئيسى للمجتمع السياسى. والنتيجة الأخلاقية الناتجة عن ذلك - وذلك بعد أن عرض نظريات الحكم والسيادة والتدهور التى حللناها سابقا- كان يجب أن تكون متشائمة بشكل واضح. فالمجموعات الاجتماعية (البشرية) والأفراد يكيفون شخصيتهم وطبيعتهم تبعا للظروف المادية التى يعيشون فيها، وأن الإرادة الإلهية تؤثر بحيث إن " الانحراف والفضيلة يعرضان على النفس من خلال الوحى الإلهى" لتمارس النفس اختيارها بمحض إرادتها.

ويعتبر ابن خلدون الاعتدال أول هذه الفضائل، وهو يتمثل فى الحد الوسط فى كل الأشياء، وهو الذى يحدث أفضل الآثار فى الحياة الاجتماعية. وأن الحد الأوسط للمواطن الذى يشير إليه ابن خلدون هو أقل من نموذج المواطن المتواضع الذى وصفه كل من أفلاطون وأرسطو. ومن الطبيعى أن يكون كذلك؛ لأن الدول التى كان يعرفها ابن خلدون كانت أيضا أفقر من اليونان، وليس فقط لظروفها المادية وإنما أيضًا بسبب الطابع الفوضوى لقبائلها والحكم المستبد لحكامها. بالإضافة إلى ذلك، فإن المجتمع المثالى لابن خلدون كان هو القبيلة البدوية التى تتكون من رعاتها الكسالى والهمجيين حيث تمثل بساطتهم وشجاعتهم أفضل سند لاستقلالهم وأخلاقهم. فالفساد يبدأ عندما يحتاج الناس إلى مساعدة من الخارج للدفاع عن أنفسهم، وينتهى بهم الأمر إلى الخضوع للطغاة: « فالخضوع للسلطات يفقد الشعوب فضائلها الحربية ... والقبيلة التى تدفع الضرائب هى قبيلة فاسدة». لقد كان ابن خلدون يؤيد حياة الزهد الذى يكون اضطراريا إلى حد ما، مثل الخاص بالقبائل البدوية. ويرى أن هذا الزهد يجب أن يطبق على كل الطبقات الاجتماعية، وكذلك يمدح بعض الطلاب الأذكياء والفضلاء لأنهم يقتصرون فى طعامهم على تناول اللبن فقط غذاءً لهم، لأن الحياة الرغيدة والترف وحياة الرخاء تعرض حياة الإنسان للخطر مهما كان سمو أخلاقه، وحتى التدين – فى هذه الحالة - لا يكفى لإبقاء الإنسان فى الطريق المستقيم.

ويفرق ابن خلدون بين الخضوع لسلطة خارجية والطاعة لفكرة مثالية تبناها الإنسان بشكل تلقائى مثل المثالية الدينية. ويتسبب الطاغوت فى أن تفقد الروح استقلالها، ولكن طاعة أوامر الشريعة لا تؤدى إلى ذلك الفقد. ولهذا فإن العرب الذين قاموا بالفتوحات الكبرى تمكنوا من قبول النظام الدينى بدون أن يفقدوا روحهم المستقلة، واتحادهم كان لسبب داخلى وهو استسلامهم لله، وليس بسبب الخوف من سلطة. ولكن فيما بعد، تركت قوة الدين - التى تؤدى للاعتدال - مكانها واستبدلت بها قوة حزب معين، وهو ما أدى إلى الضعف وسقوط الخلافة

التى حلت محلها الملكية. ويلاحظ ابن خلدون - وبذكاء كبير جدا - أن التقدم، على الرغم من كونه أمرا مرغوبًا فيه، فإنه يحمل معه الفساد والاستبداد, وأن الإنسان أمامه مشكلة خطيرة عندما يكون مطلوبا منه أن يختار بين العبودية أو الهمجية لأن الاستقلال والكرامة لا يتوافقان مع حياة المدينة وترفها.

ب - العناصر التجريبية الخاصة بعلم الاجتماع والذاتية التاريخية:

لكى نفهم موقف ابن خلدون يجب أن نأخذ فى اعتبارنا شخصيته. وعلى الرغم من ثقافته الواسعة وعلمه الغزير، فلم يكن ابن خلدون عالمًا قد كرّس حياته لوضع النظريات فقط، بل كان رجلا عمليا لعب خلال جزء كبير من حياته دورا فى كثير من الصراعات والمؤامرات، وكان أيضًا طموحًا، وعاش حياة مليئة بالمآسى والأسفار والمغامرات. وكذلك كان متهورًا وقد حافظ على طبعه الحاد وشخصيته القوية حتى فى شيخوخته، حينما عمل قاضيًا للمذهب المالكى فى مصر، ولقد تم عزله من منصبه أكثر من مرة بسبب طابعه المتشدد. هذه الشخصية القوية تنعكس فى مؤلفاته وبخاصة فى الموضوعية التى يحكم بها على الأحداث، وفى تشاؤمه التاريخى، وقد قوى هذا إيمانه بنوع من الجبرية التى تحمله على أن يتذكر أن الخبرة هى مصباح يضىء الطريق .

وأيضًا، فإن المصائب التى عانى منها ابن خلدون منذ طفولته منعته من أن يكون إنسانًا هادئًا يكرس حياته للدراسة فقط: أن الحروب والاغتيالات والأوبئة التى توالت وتتابعت من حوله، حيث قضت على أسرته وعلى البلاد التى عرفها، بينت له بوضوح الجدوى المحدودة للدراسة والتأمل. لقد كانت حياته تمثل التناقض بين المفكر ورجل السياسة، وبين العالم ذى الخلق والتقى والمؤامرات التى اضطر إلى أن يشارك فيها. لقد كان رجلاً مثقفًا، وبكل تأكيد فقد كان يحب ألوان الرفاهية التى تقدمها الحضارة وكذلك كان يحب حياة المدن، ولكن أحقاده بسبب فقده لنفوذه جعلته يعلن أنه يؤيد الاستقلال والقوة. ولكى يستطيع الإنسان - فى زمن ابن

خلدون - أن يتمتع بحياة المدن فيجب أن يخضع لأمير أو لنهب القبائل وسلبها، حيث كان أكثر الناس وحشية يحكمون أكثر الناس تمدنا.

إن نظريات ابن خلدون السياسية تعتمد على هذه الملاحظات أكثر من اعتمادها على العلم حتى وإن كان كثيرًا. ولم يكن يعتقد فى التقدم وكان يرى أن التتابع المستمر للعائلات المالكة والحكومات يعود إلى الفساد الاجتماعى. كان يفضل دراسة تدهور الإمبراطوريات أكثر من دراسة نشأتها ومولدها، ومنعه تشاؤمه من أن يرى أى تقدم ممكن فى الدورة المتكررة من حالات الصعود والهبوط. بالإضافة إلى ذلك، فقد كان يرى أن الشخصية تتشكل من خلال التعليم والبيئة الاجتماعية، ولما كانت هذه الوسائل متعفنة فإنها ستعلم بشكل سيئ، ولهذا لم يكن يعتقد فى وجود أبطال أو عباقرة بعد المسلمين الأوائل. ورأى أن الأحداث التاريخية تحدث لأسباب بعيدة وغريبة عن الإرادة الإنسانية، حيث يمنع القدر الملك - مهما فعل - من أن يؤخر سقوط الإمبراطورية بعد وصولها إلى الجيل الرابع.

ويتفق ابن خلدون مع نيتشه فى اعتبار أن الخدم والرعاة شرط أساسى للحضارة، ويبدى إعجابه بالذين يرفضون أن يكونوا خدمًا, ويفضل البدو الذين يوجدون فى المدن عندما يذهبون للاستيلاء عليها فقط. بالإضافة إلى ذلك، كان ابن خلدون - على الرغم من نسبه العربى - يؤيد المساواة بين كل المسلمين؛ ويرى أن النبل الحقيقي يتشكل من قيمة الترابط الاجتماعى وقوته، ولم يقبل مطلقا الاعتراف بالقيمة العالية الفكرية التقليدية للثقافات الإسلامية الأندلسية والفارسية من حيث محتواها الفكرى. هو هكذا؛ سواء أرغب فى ذلك أم لا، فيلسوف تاريخ دام لقرون عديدة فى حالة تدهور مطردة. وعلى الرغم من عبقريته، فإن لمسة من الحزن تغطى مؤلفاته. ولكن من حيث التحليل الاجتماعى للواقع التاريخى فإن مؤلفاته رائعة وذلك إذا أخذنا فى اعتبارنا حدوده التى يتحرك فيها وثقته فى المبادئ الاجتماعية للأمة الإسلامية.

هوامش الفصل الأول

١- إن المؤرخين غير المتخصصين فى الدراسات العربية يجهلون بشكل عام طبيعة التاريخ الذى يحكيه المؤرخون العرب: ومن الناحية الظاهرية يبدو هذا التاريخ كما لو كان وضعيا محضا، ولكنه – فى الحقيقة– عبارة عن شيء لا يمكن تخيله: تراكم خطى للبيانات، بما فى ذلك الوصول إلى التقديم البارد الذى يكون فى شكل ترتيب تاريخى للمادة المعالجة– للبيانات المادية. فالمعلومات تبدو مثل مجموعة من التلكسات المرسلة إلى صحفى: فإلى جانب أخبار عن حملة عسكرية توجد أخبار عن عقد زواج غريب، بالإضافة إلى علاقات غرامية مسلية، وأكثر من هذا وصف لفضائل جواد أصيل، ولا يوجد فى كل هذا أى رغبة لتقديم أى تفسير. ويقال ما هو مناسب، أما لو كان هناك شيء يحدث إزعاجًا كبيرًا فلا يُحكى. فمثلا نجد عبقريًا على مستوى ابن حزم، الذى كان لديه القدرة على المعالجة الذكية العقدية – الفلسفية الموجودة فى كتابه " الفصل"، وكذلك الإبداعات الأدبية فى كتاب "طوق الحمامة "، هو أيضا مؤلف كتاب "نقط العروس"، والذى يصف فيه بشكل بارد فى صفحات ليست كثيرة، الأسر الملكية الأندلسية من خلال أشكال لا تشبه الشعر إلا بصورة قليلة وتقتصر على ذكر أمراء يحلون مكان آخرين.

وإن الإحساس الأولى الذى ينتاب الإنسان من قراءة حدث تاريخى إسلامى هو الموضوعية: حيث توجد أسماء وبيانات وتواريخ وأماكن، وبها جمل عابرة ودعوات معتادة. وإذا لم يُتبع هذا النظام أو الطريقة فى العرض – فى حالة ما – فلا يجب علينا أن نأمل كثيرًا: ففى الحقيقة يكون ذلك الكاتب هاويا ولا يحاول كتابة تاريخ بل يبحث عن شيء آخر. ولم يحاول عبد الله، وهو الملك الأخير للأسرة الزيرية فى غرناطة عندما ترك لنا فى مذكراته تفسير- شرح – لأسباب الأحداث التى تمت فى زمانه، أن يقدم تاريخا مكتوبا باحتراف وإنما ليبرر موقفه أمام الذين خلعوه من عرشه: وهم المرابطون. أما ابن خلدون فقد كان مؤرخا حقيقيا فلم يكتب المقدمة الطويلة والعميقة

ليبرر نفسه. وقد رغب البعض فى تفسير هذا التغيرء في وجهة النظر بسبب حالة الإسلام فى القرن الرابع عشر. لقد كانت المشكلات موجودة، ولا يوجد من يشك فى ذلك، كذلك وجدت بعد ذلك ولم تكن قليلة. ولهذا لا يمكن أن ننفى عنه التميز الشخصى، حتى إن كان قد استفاد بشكل كبير جدا من حياته وتعليمه.

٢- عبد الرحمن بن خلدون ولد فى تونس فى الأول من رمضان عام 732/ 27 من مايو عام 1332، وفى مذكراته يجعل نسب قبيلته يعود إلى أسرة عربية قديمة من أهل حضرموت ولها علاقة بالصراعات السياسية للأمويين فى المشرق. وقد هاجرت أسرته فيما بعد إلى المغرب حيث أقام أفرادها فى الأندلس وشغلوا مناصب قيادية فى المملكة الأموية، وأقاموا بصفة رئيسية فى إشبيلية. وبكل تأكيد تأثرت مكانة أسرته بسقوط الخلافة، وبعد الضعف الذى حلَّ بالإمبراطورية الموحدية، انتقلوا إلى المغرب وبعد ذلك إلى تونس، حيث ولد ابن خلدون وبدأ تعليمه حيث أظهر نضجا واضحا فى سن مبكرة.

وقبل أن يكمل عشرين عامًا فقد والديه وشيوخه نتيجة لوباء كان قد انتشر بعد الاحتلال القصير لتونس من قبل السلطان المرينى أبى الحسن وانسحابه منها بعد ذلك بقليل. وهذا اضطره للعمل كاتبًا فى خدمة بلاط السلطان الحفصى، حيث حلّ محل سلفه فى المهنة الذى تم عزله لأنه طلب زيادة فى راتبه. ونحن لا نعرف هل كان ابن خلدون سيفعل نفس الشيء وهل كانت محاولته ستكلل بالنجاح، ولكن ما فعله، كان أكثر ذكاءً، هو الانتقال إلى خدمة السلطان المرينى، خصم الأسرة الحفصية. ولذلك فقد انتقل إلى الجزائر وأسلم نفسه للسياسة بشكل كامل، حيث درس بشكل عملى الأسرار السيكولوجية والاجتماعية الإنسانية.

وقد عاش فى فاس عشر سنوات فى البداية فى خدمة المرينيين ثم بعد ذلك شارك فى المؤامرات السياسية بسبب عزل السلطان لفترة مؤقتة، وفى النهاية أُلقى به فى السجن بسبب تواطئه مع سادته الأوائل الحفصيين. ويبدو أنه فى هذا السجن كتب أو على الأقل فكر فى جزء كبير من المقدمة. ولحسن الحظ، فإن التغييرات كانت كثيرة فى فاس وفى إحدى تلك التغييرات حصل على حريته. وبعد أن تماثل للشفاء من مرض

كان قد ألم به لم يرغب ابن خلدون فى البقاء فى المغرب، حيث رحل فى 764/1362 إلى مملكة غرناطة. وهناك استقبله الملك الغرناطى بحفاوة وأرسله سفيرا للملك القشتالى (دون بدرو) حيث عاد هكذا إلى إشبيلية المدينة التى سكنها أجداده.

وبكل تأكيد فإن الملك بدرو قد تنبه إلى قدر ابن خلدون الكبير وعرض عليه الدخول فى خدمته حيث وعده بإعادة كل ثروات أجداده، لكن ابن خلدون بالضرورة لم يقبل وعاد بعد ثلاث سنوات إلى بجاية. ويبدو أن ابن خلدون بسبب روحه النقدية ومعارفه السياسية المتعلقة ببلاط كل من غرناطة وإشبيلية عرف أن الإسلام فى الأندلس قد كتب عليه الفناء، بسبب القوة المسيحية وضعف القوة الإسلامية، وكذلك لعدم وجود روح قتالية بين جماهير الفلاحين والحرفيين الأندلسيين. ولهذا قرر العودة إلى بجاية سواء أكانوا هم الذين قد دعوه أم هو الذى قد قرر ذلك لأن الذى كان يحكم فى بجاية هو أحد أصدقائه الحفصيين.

والفترة الجديدة من حياة ابن خلدون لم تكن أقل قلقا ولا سوءا من الأولى. فما كاد يصل إلى بجاية حتى عُين وزيرا، لكن ذلك المنصب لم يدم له إلا أياما قليلة، لأنه فى ذلك الوقت القصير جدا طُرد الحفصيون من جديد من بجاية. وقد اضطر ابن خلدون إلى اللجوء إلى القبائل البدوية وممارسة حرب العصابات لمدة ثمانية أعوام، حيث كان يقود قوات البدو ويتعاقد مع القادة السياسيين الذين كانوا يحتاجون لأولئك البدو لتكوين جيوشهم. واستمر هذا الوضع إلى أن أحس أولئك الملوك الصغار بالقلق من النفوذ المتزايد لابن خلدون على البدو، وربما فكر أحدهم فى التخلص منه. ولهذا ترك الحياة العملية والقلقة ولجأ إلى قلعة (ابن سلامة) فى ضواحى تياريت (مدينة ندرومة الحالية بولاية تلمسان)، حيث أقام هناك لمدة أربع سنوات، حيث كرّس وقته لكتاب تاريخ عام "كتاب العبر"، والذى تمثل المقدمة المشهورة مدخلا له.

إن هذه الفترة من الراحة التى كانت مثمرة جدا من الناحية الفكرية، يجب أن تكون شاقة جدا بالنسبة لابن خلدون الذى لم يتسل عن ضياع مجده وتأثيره الذى كان يتمتع به لدى القبائل البدوية. وهكذا، فعندما دعاه والى تونس لزيارة بلاطه، بصفته مؤرخا

وليس بصفته سياسيا، فقد قبل الدعوة وربما كان مستسلمًا أكثر من كونه متملقا، وهناك واصل كتابة تاريخه بتكليف من سيده الجديد. وهذا النوع من الحياة – بكل تأكيد – لم يكن مريحًا جدًا لابن خلدون، وسبب ذلك ليس فقط الدور الذى أسند إليه وهو دور العالم فى برجه العاجى والذى كان يحتقره ابن خلدون كثيرا، وإنما لعدم قناعته به، ولهذا تورط سرا فى المؤامرات السياسية. ثم بعد ذلك رحل إلى المشرق – ربما لخوفه من أن تتكرر الحوادث الماضية – حيث احتج لفعل ذلك بالمبرر السهل وهو الحج إلى مكة. وصل إلى القاهرة 785/1383، حيث بهرته ثرواتها الطبيعية واشتهر بين الناس بسرعة وحاز تقديرهم، حيث تم تعيينه قاضيًا على المذهب المالكى. ويبدو أنه حاول ممارسة مهام منصبه بشدة غير معتادة، حيث تم عزله. عندئذ قرر الذهاب للحج إلى مكة وبعد ذلك أعيد إلى منصبه، وإن كان ذلك لفترة قصيرة، وقد تكرر معه ذلك مرات عديدة.

بعد ذلك بقليل، حلّت عليه مصيبة جديدة، حيث هلكت عائلته التى كانت قادمة من تونس إلى مصر بسبب غرق سفينتهم بالقرب من شواطئ طرابلس. وقد عرف كيف يملك نفسه أمام هذه المصيبة لأنه كان قد تعلم جيدًا من دروس الحياة وقد انتقده بسبب ذلك كاتبو سيرته، حيث وصفوه مثلا بضعف الإحساس. ولكن هذا الجفاء لا يعود إلى قسوة فى القلب وإنما إلى رباطة جأش، والذى كان يجب عليه أن يبديه فى مغامرة أخيرة.

فى عام 803/1400، اجتاح الفاتح الكبير تيمورلنك – وهو من نوع الأمراء الفاتحين الذين وصفهم ابن خلدون فى مقدمته – سوريا وخرج السلطان المصرى للقائه على رأس جيش كبير وبرفقته رجال بلاطه. وخرج معهم ابن خلدون الذى وجد نفسه بسرعة محاصرًا فى دمشق مع آخرين من رجال البلاط حيث حاول الفرار من تلك المدينة. ومن الصعب معرفة ما حدث بين ابن خلدون وتيمورلنك. ففى إحدى الروايات يظهر تيمورلنك وكأنه هو الذى يحاول التقرب من ابن خلدون، ورواية أخرى تفترض أن ابن خلدون فوجئ بجنود الفاتح الكبير وأنهم قد قادوه إلى مقابلة تيمورلنك الذى دعا ابن خلدون ورفاقه إلى تناول الطعام، وقد ظن الجميع أن هذا هو الطعام الأخير لهم فى حياتهم، ولكن ابن خلدون كان لديه الثبات الكافى ليتوجه للفاتح ويحدثه عن عائلته

وتاريخه، حيث استطاع بهذه الطريقة أن يفتح معه حوارا أظهر فيه ذكاءه ومعرفته. وربما عرض عليه تيمورلنك أن يدخل فى خدمته، لكن ابن خلدون وافق بشرط أن يعود للقاهرة ويجمع كتبه، لأنه بدون تلك الكتب لا قيمة له. وربما ترك تيمورلنك ابن خلدون ورفاقه يرحلون إلى مصر فى حماية جنوده، ومن هناك لم يعد ابن خلدون. أن الحكاية تبدو جميلة ومسلية، لكن لا يمكن تصديقها. لقد كان ابن خلدون سعيد الحظ هذه المرة، فبعد ذلك بأيام اقتحم تيمورلنك دمشق وقتل معظم سكانها. وبعد ذلك بستة أعوام، فى 26 من رمضان عام 808/ 17 من مارس عام 1406، مات ابن خلدون فى القاهرة وعمره أربعة وسبعون عاما.

٣- فى الحقيقة ربما يجب أن نقتصر فقط على كتاب ابن خلدون العظيم وهو "كتاب العبر"، والمعروف بالتاريخ العام أو "تاريخ البربر". يتكون هذا الكتاب من سبعة مجلدات ويحكى التاريخ العربى الإسلامى منذ خلق العالم حتى القرن الرابع عشر الميلادى. وأول هذه الأجزاء هو المقدمة أو المدخل، وفى الجزء الأخير توجد سيرة ذاتية. وعندما كان شابًا كتب موجزا عقديا فلسفيا لشرح الطوسى على كتاب الإمام الفخر الرازى، وعنوان كتاب ابن خلدون " لباب المحصل فى أصول الدين"، وخلال وجوده بمصر نحو عام 797م1395، كتب كتابا عن الفكر الصوفى وهو " شفاء السائل لتهذيب المسائل".

٤- حلل ابن رشد هذه القضية فى كتابه "شرح جمهورية أفلاطون" حيث أشار إلى عملية التحول من حكومة الأغنياء Timocracia إلى حكومة متعددة الأطياف Plutocracia ثم الديكتاتورية. ومثالا على ذلك يذكر الوضع السياسى الخاص بأيامه حيث يقول: "وذلك أن المدينة الكرامية و(مدينة) الشهوة نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك فيها يؤول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء. مثال ذلك فى هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية. وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين). ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية فى جميع الأشياء الشهوانية، ففسدت

المدينة فى أيامه. وذلك أن السياسة التى ناهضته فى هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية ".[١]

٥- هذا هو نص ابن رشد، والذى ربما يكون المصدر الذى أخذ عنه ابن خلدون:

"فإذا تربى هؤلاء الحفظة على الوجوه التى ذكرناها، وحصلت لديهم ملكة الحرب إضافة إلى أنهم كانوا معدين بالطبع لذلك، فحالهم مع أصحاب اليسار وأهل الكفاية ستكون كحال الذئب مع قطعان سمان، لذا سيمكنهم أن يقاتلوا ضعفى عددهم أو ثلاثة أضعافه. وأنت تتبين ذلك واضحا جليا فى القبائل من أهل الوبر ومن يغلب عليهم شظف العيش، الذين يكونون أشداء يغلبون فى أقصر وقت الأمم المسالمة من أهل الكفاية واليسار، كما عرض ذلك بين ملك العرب وامبراطورية الفرس ."[٢]

٦- قارن ذلك مع نصوص ابن رشد، فى المرجع المذكور سابقا ص 115- 140

٧- انظر إلى النصر المذكور فى الملاحظة رقم 5

٨- قارن ذلك مع نصوص ابن رشد فى المرجع المذكور ص 116، 119- 120 و133.

---

(١) كتاب " الضرورى فى السياسة" ص 187 – 188. (المترجم)
(٢) السياسة – المصدر السابق، ص 110 .(المترجم)

مراجع الفصل الأول

Bibliografía

1104. 'Abbās. A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Falāsifat al-Islam*, Tetuán, 1380/1961, páginas 39 y ss.
1105. 'Abd al-Qādir, A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Maŷallat Bagdād*, IV (1943), páginas 578 y ss.
1106. 'Abd al-Wāfī. A., *Ibn Jaldūn*, El Cairo, s.f.
1107. Altamira, R., «Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldun», pub. en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.
1108. 'Ammār, A., *Ibn Khalddun's Prolegomena to History*, Cambridge, 1941.
1109. Anawātī, G., «Ibn Khaldoun, un Montesquieu Arabe», pub. en *Revue du Caire*, 223 (1959), pp. 175-191; 226 (1959), pp. 303-319.
1110. Ídem. «Ibn Khaldoun et sa philosophie de l'histoire», pub. en *Analecta* del Inst. del Patriarcado de Alejandría, 11 (1967), pp. 163-186.
1111. Anessi, A. N., «Il pensiero economico di Ibn Khaldūn», pub. en *Rivista delle economie Italiene*, Roma, 6 (1932), pp. 112-127.
1112. Astre, G. A., «Un précurseur de la sociologie au xɪv siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *L'Islam et l'Occident*, París, 1947, pp. 131-150.
1113. 'Ayad, K., *Die Geschichtes und Gesellschaftslehre Ibn Khaldūns*, Stuttgart-Berlín, 1930.
1114. Ídem. «Ibn Jaldūn mu'assis 'ilm al-iŷtimā'», pub. en *al-Taqāfa*, El Cairo, 1350/1933, pp. 150-160.
1115. Azmeh, 'A. al-, *Ibn Khaldūn in modern Scholarship*, Londres, 1981.
1116. Badawī, A., *Mu'allafāt Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1382/1962.
1117. Bailly, A., «Le soufisme d'après Ibn Khaldoun», pub. en *Libres Études*, París, 1909-1910, pp. 23 y ss.
1118. Baumtark, A., «Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun», pub. en *Oriens Christianus*, 4 (1904), pp. 393-398.
1119. Berque, J., «Problèmes de la connaisance au temps d'Ibn Khaldoun», en *Contribution à la sociologie de la connaisance*, París, 1967, pp. 35-70.
1120. Bosch, Kh., «Ibn Khaldun on evolution», pub. en *The Islamic Review*, 38 (1950), pp. 34 y ss.

1121. Bosley, R., «Empirism and traditionalism in the philosophy of History of Ibn Khaldun», pub. en *Diogène*, 1 (1967), pp. 166-180.
1122. Bouthoul, G., *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, París, 1930.
1123. Ídem, «L'Esprit de Corps selon Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, Paris, 40 (1932), pp. 217-221.
1124. Buret, F., «Un pedagogue arabe du XIV siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Tunisienne*, 1934, pp. 23 y ss.
1125. Burkhsh, Kh., «Ibn Khaldoun and his History of islamic civilisation», pub. en *Islamic Culture*, Ḥaydarābād, 1 (1927), pp. 56 y ss.
1126. Busṭānī, F., *Ibn Jaldūn*, 3 vols., Beirut, 1371/1951.
1127. Casanova, P., *Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun* (leçon de rentrée), París, 1910.
1128. Chaix-Ruy, J., «Sociología y psicología de la vida social en la obra de Ibn Jaldūn», pub. en *Revista Mexicana de Sociología*, México, 25 (1955), páginas 7-14.
1129. Colosio, S., «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun», pub. en *Revue du Monde Musulman*, París, 26 (1914), pp. 161-193.
— Cruz Hernández, M., núm. 141, vol. II, pp. 311-340.
1130. Ídem, «La concepción del profetismo de Ibn Jaldūn y la comprensión del sentido del Islam», pub. en *Pensamiento*, Madrid, 25 (1969), pp. 93-101.
1131. Ídem, «El concepto de 'Umrān y las artes liberales en Ibn Jaldūn», pub. en *Actas du IVème Congrès Int. de Philosophie médiévale*, Montreal-París, 1969, pp. 709-713.
1132. Dāgher, Y. A., *al-Muqaddima*, Beirut, 1376/1956.
1133. Demeersemann, A., «Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'Al-Gazzālī», pub. en *IBLA*, Tunis, 28 (1958), pp. 161-193.
1134. Farrūj, 'U., *Ibn Jaldūn wa-Maqaddimatu-hu*, Beirut, 1371/1951.
1135. Ferrero, G., «Un sociologo arabo del secolo XIV», pub. en *Riforma Sociale*, Torino, 6 (1896), pp. 274-276.
1136. Findikoglu, Z. F., «Les théories de la connaisance et de l'histoire chez Ibn Khaldoun», pub. en *Procedings of the 10th international Congress of Philosophy*. Amsterdam, 1949, vol. I, pp. 274-276.
1137. Fischel, W. J., «Ibn Khaldun: on the Bible, Judaism and Jews», pub. en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, vol. II, pp. 147-171.
1138. Ídem, «Ibn Khaldun and Tamerlan», pub. ídem.
1139. Ídem, «Ibn Khaldun's activity in Mameluk Egypt», pub. en *Semitic and Oriental Studies*, Berkeley, 1951, pp. 109 y ss.
1140. Ídem, «Ibn Khaldoun and Josippón», pub. en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, 1954, vol. I, pp. 587-598.
1141. Ídem, «Ibn Khaldun's use of Jewish and Christian Sources», pub. en *Procedings of the 23th international Congress of Orientalists*, Cambridge, 1954, páginas 232 y ss.
1142. Frank, H., *Beiträge zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Khaldun*, Leipzig, 1884.

1143. Gabrieli, F., «Il concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldún», pub. en *Atti della Reale Accademia delle Scienze de Torino*, 65 (1930) páginas 473-512.
1144. Ídem, «Saggio di bibliografia e concordanza della Storia di Ibn Haldún», pub. en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 10 (1924), pp. 169-211.
1145. Gauthier, E. F., *Les siècles obscurs du Magreb*, París, 1928, esp. pp. 53-76.
1146. Gellner, E., «From Ibn Khaldun to Karl Marx», pub. en *Political Quarterly*, 32 (1961), pp. 13 y ss.
1147. Gibb, H. A. R., «The Islamic Background of Ibn Khaldun's political theorie», pub. en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 20 (1933-1935), pp. 23-31.
1148. Graberg de Hemsoe, J. G., *Notizia intorno alla famosa opera de Ibn Khaldun, filosofo africano del secolo XIV*, Florencia, 1834 (reproducida por F. de Berdi, *Storia della Litteratura Araba*, vol. II, Florencia, 1846, pp. 257-303).
1149. Gumplovicz, L., «Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des XIV Jahr», pub. en *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1899.
1150. Ḥūfi, A. al-, *Ma' Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1372/1952.
1151. Ḥuṣarī, S. al-, *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1373/1953.
1152. Ibn Jaldūn, 'A., *Al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn wa riḥlatu-hu*, ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Tanŷī, El Cairo, 1370/1951.
1153. Ídem, *Kitâb al-'Ibar*, ed. árabe en 7 volúmenes, El Cairo, 1284/1867; trad. parcial de Slane; nueva ed. bajo la dirección de P. Casanova, 4 vols., París, 1968-1969.
— Ídem, núm. 25.
1154. Ibn Mīlād, M., «Le mouvement pédagogique actuel et Ibn Khaldoun», pub. en *Semaine pédagogique*, Tunis, 1949, pp. 138-152.
1155. Ídem, «Pédagogie d'Ibn Khaldoun», pub. en *Bulletin Tunisien*, 33 (1949), páginas 68-73.
1156. 'Inān, A., *Ibn Jaldūn, ḥayātu-hu wa-tiratu-hu-l-fikr*, El Cairo, 1373/1953.
1157. Ídem, *Ibn Khaldun, his life and work*, Lahore, 1943.
1158. Issawi, Ch., *An Arab Philosophy of History*, Londres, 1950.
1159. Izzat, A., *Ibn Khaldoun et sa science sociale*, El Cairo, 1947.
1160. Jalbūr, G., «Ibn Jaldūn wa-makānatu-hu fī ta'rīj al-fikr», pub. en *al-Adib*, Beirut, 8 (1363/1943), pp. 26 y ss.
1161. Jurí, R., «Naẓrat fī Ibn Jaldūn wa-Hegel», pub. en *al-Ṭarīq*, Beirut, 1363/1944, pp. 5 y ss.
1162. Khalife, I. A., *Ibn Jaldūn, Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il*, ed. e int., Beirut, 1379/1959.
1163. Khemīrī, T., «Der Asabia Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun», pub. en *Der Islam*, Hamburgo-Berlín, 22 (1936).
1164. Labica, G., «Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, París, 123 (1965), pp. 3-23.
1165. Ídem, *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun* (extraits de la *Muqaddima*), París, 1965.

1166. Lacoste, Y., «La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, 69 (1956), pp. 10-33.
1167. Ídem, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, París, 1966.
1168. Levi della Vida, G., «La traduzione araba delle storie de Orosio». pub. en *Al-Andalus*, Madrid, 9 (1954), pp. 257-293.
1169. Mahassib, J., «Al-tarbīya 'ind Ibn Jaldūn», pub. en *al-Maśriq*, Beirut, 1369/1949, pp. 365-398.
1170. Mahdí, M., *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Londres, 1957.
1171. Maḥmāṣṣanī, S., *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1172. Marçais, G., «Ibn Khaldoun et les Prolegomènes». Pub. en *Revue Médiévale*, 8 (1950), pp. 524-534.
1173. Maunier, R., «Les idées économiques d'un philosophe arabe», pub. en *Revue d'Histoire économique et sociale*, París, 1912.
1174. Ídem, «Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV siècle», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, París, 1917, y en *L'Egypte contemporaine*, El Cairo, 1917, pp. 31 y ss.
1175. Merâd, A., «L'Autobiografhie d'Ibn Khaldoun», pub. en *IBLA*, Túnez, 73 (1956), pp. 53-64.
1176. Monteil, V., *Ibn Khaldoun, Discurs sur l'histoire universelle*. Beirut, 1387-1388/1967-1968.
1177. Muhtadī, S., «'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn», pub. en *al-Muqtaṭaf*, El Cairo, 1346/1927, pp. 26 y ss.
1178. Nashaat, M. A., «Ibn Khaldoun, Pioner Economist», pub. en *L'Egypte Contemporaine*, 1944.
1179. Naṣṣar, N., «Le Maître d'Ibn Khaldoun: al-Ābilí», pub. en *Studia Islamica*, 1964, pp. 103-114.
1180. Ídem, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, París, 1967.
1181. Ortega y Gasset, J., «Abenjaldun nos revela el secreto», (1928), pub. en *El espectador VIII*, 1934; *Obras Completas*, vol. II, pp. 669-687.
1182. Perès, H., «Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*. Roma, 1956, vol. II, pp. 304-329.
1183. Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*. Madrid, 1898.
1184. Quatremère, E. M. de, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, 3 vols., París, 1858.
1185. Quirós Rodríguez, C., «Ibn Jaldūn, político e historiador», pub. en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, Madrid, 24, pp. 7-19.
1186. Qumayr, Y., *Ibn Jaldūn*, Beirut, 1373/1953.
1187. Rabie, M., *The political theory of Ibn Khaldoun*, Leiden, 1967.
1188. Reinaud, J., «Ibn Khaldoun». pub. en *Nouvelle biographie universelle*. París, 1858.
1189. Rosenthal, F., «Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat», pub. en *Historiche Zeitsdchrift*, Munich-Berlín, 25 (1932).

1190. Ídem, «Ibn Khaldun a north african muslim thinker of the fourteenth century», pub. en *Bulletin of the J. Ryland's Library*, Manchester, 22 (1940).
1191. Ídem, «Ibn Jaldun's attitude to the Falāsifa», pub. en *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 75-85.
1192. Ídem, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*, ed. e int., 1.ª ed. 1958; 2.ª ed. Princeton, 1967.
1193. Rubio, L., *Lubāb al-muhaṣṣal fī uṣūl al-Dīn*, Tetuán, 1372/1952.
1194. Saade, I., «La religión como factor de civilización en los Prolegómenos de Ibn Jaldūn», pub. en *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 155-183.
1195. Ídem, «Cómo enjuicia Ibn Jaldūn el cristianismo», pub. en *Salmanticensis*, Salamanca, 16 (1969), pp. 275-297.
1196. Ídem, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, prólogo de M. Cruz Hernández, Madrid, 1973.
1197. Sacy, S. de, «Ibn Khaldoun», pub. en *Biographie Universelle*, París, 16 (1818), pp. 154 y ss.
1198. Ṣalība, Ŷ., «Ibn Jaldūn», pub. en la *Enciclopedia Árabe*, Beirut, vol. I, 1377/1957, pp. 290 y ss.
1199. Sanusí, Z. al-, *'Abd al-Raḥmân Ibn Jaldūn*, Túnez, 1372/1952.
1200. Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, vol. III, 1948, pp. 1763-1779.
1201. Schimmel, *Ibn Chaldun*, Tübingen, 1951.
1202. Schmidt, N., *Ibn Khaldun, Historien, Sociologist and Philosopher*, N. York, 1930.
1203. Schultz, F., «Ibn Khaldoun», pub. en *Journal Asiatique*, 7 (1825).
1204. Simalí, A., *Nirāsāt fī ta'rīj al-falsafa al-'arabiyat al-islāmiya*, Beirut, 1385/1965, pp. 691-752.
1205. Simon, H., *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.
1206. Slane, W. M. G. B. de, *Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. francesa, 3 vols., París, 1863-1865; rep. G. Bouthoul, París, 1936.
1207. Ídem, *Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties de l'Afrique septentrionel*, 4 vols., Argel, 1852-1856.
1208. Sobhí, *Les idées economiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1209. Ṣudqí, N., «Ibn Jaldūn awwal faylasūf 'arabī inḥāwil tafsīr al-ta'rīj māddīyan», (I. J. el primer filósofo árabe que intenta una interpretación materialista de la historia), pub. en *al-Ŷalīya*, El Cairo, 3 (1945), pp. 288 y ss.
1210. Tāhā Ḥusayn, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París, 1917.
1211. Ṭanŷi, M. al, *al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn* (autobiografía de Ibn Jaldūn), El Cairo, 1371/1951.
1212. Trabulsi, E., *Ibn Jaldūn, Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, int. y ed. revisada de la trad. española de J. Fares, México, 1977.
1213. Van den Bergh, S., *Esquisses des sciences mahometanes selon Ibn Khaldoun*, Leiden, 1912.

1214. Varios, *Maŷallat al-Ḥadīṯ*, Alepo, 1351/1932.
1215. Varios, *Ibn Jaldūn*, Casablanca, 1381/1962.
1216. Varios, *Ibn Jaldūn*, Actas del Congreso de El Cairo, 1381/1962.
1217. Varios, *Coloquio Ibn Jaldūn*, Rabat, 1399/1979.
1218. Villenoizy, C. de, «Un homme d'Etat: historien et philosophe du XIVème siècle», pub. en *La Nouvelle Revue*, París, 40 (1886), pp. 545-587.
1219. Von Kremer, *Ibn Haldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche*, Viena, 1878.
1220. Von Wesendonk, D. G., «Ibn Khaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des XIV. Jahrhunderts», pub. en *Deutsche Randschau*, Berlín, 1923-1924.
1221. White, H., «Ibn Khaldun in world philosophy of history», pub. en *Comparative studies in Soc. and History*, La Haya, 29 (1959), pp. 110-125.
1222. Wolfson, H., «Ibn Khaldun. On attributes and predestination», pub. en *Speculum*, 34 (1959), pp. 585-597.
1223. Zmerlí, S., «La vie et l'oeuvre de Ibn Khaldoun», pub. en la *Revue Tunisienne*, 18 (1911), pp. 532-536.

الفصل الثانى

الغنوصية المشرقية – مذهب العرفان

من القرن الثالث عشر الميلادى إلى القرن الخامس عشر الميلادى

1 – عملية التوفيق الباطنى الشيعـى:

تميز الفكر الإسلامى المشرقى ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى بإضفاء شكل عرفاني وباطني على الفلسفة التى وضعها السهروردى، وفسرها كل من الشهرزورى وابن كمونة وقطب الدين الشيرازى؛ أما فيما يتعلق بعلم الكلام فقد اقتصر الاهتمام به على الدارسين لعلم العقائد من العلماء والفقهاء فقط. وكان ظهور برنامج الإحياء الذى وضعه الغزالى ضعيفا أو نادرا، ولم يتجاوز بصعوبة بعض الأشكال الروحية. وفى الحقيقة فإن فكر ابن عربى هو الذى فتح آفاقا جديدة للتصوف المشرقى، وذلك بسبب استعداد الحركة الشيعية للتأثر بأى شكل من أشكال الباطنية.

ولقد كانت الشيعة دائما منفتحة ولديها استعداد للتأثر واستيعاب أى فكر يمكن صياغته بطريقة باطنية، وذلك انطلاقا من مبدئها الأساسى: التفسير [التأويل] الباطنى للوحى. فمثلا، وقبل حدوث عملية التأثر العام الشيعية بالفكر الباطنى، ظهر الفكر الباطني الكيميائي الخاص بجابر [ابن حيان] فى ثلاثة مؤلفين فقط يمكن معرفتهم وهم: مؤيد الدين حسين التقراعى، وكان كيميائيا وشاعرا من أصفهان، وقد تم تنفيذ حكم الإعدام فيه عام 515/1121؛ ومحيى الدين أحمد البونى (مات عام 622/1225)، والذى نسب إليه كاتبو سيرته دراسة مائتي كتاب من كتب جابر. والأمير المصرى ايدمر خلداكى (مات بعد عام 762/1360)، وهو مؤلف لكتب من

بينها " كتاب التجربة الخاصة بأسرار الميزان"، حيث تمثل العمليات الكيميائية الواردة في هذا الكتاب رموزا محضة لعمليات التحول الروحي. وابتداء من هذا الوقت، أصبح من الشائع ظهور استشهادات أو تعليقات من هذا النوع لدى الصوفيين الإيرانيين الشيعة أو على الأقل المتأثرين بتلك الأيديولوجية.

والمبدأ الذي يجمع هذه الاتجاهات المختلفة ظاهريًا هو لون من التجانس الموجود بين كل من الروحانية الشيعية والعرفانية الإشراقية للسهروردي وأتباعه، والروحانية الصوفية والباطنية الناتجة عن عملية توفيق إفلاطونية محدثة علمية. وكذلك يجمع بينها، وذلك إذا رغبنا في ذلك، اتهام أهل السنة لهم بالزندقة، واستشهاد كثير منهم ابتداء من علي بن أبي طالب والحسين بن علي وحتى الحلاج والسهروردي. والمجهود الذي قام به السهروردي عندما حاول التوفيق بين الفلسفة والتصوف وعملية التنظيم الروحية الرائعة لابن عربي، يفسران النجاح الذي سيحققه كل منهما (لدى الشيعة) فيما بعد. وسوف تختلط كل من المعرفة الإلهية القديمة (الحكمة الإلهية)، وعلم الارتقاء الصوفي، والعرفان الشيعي فيما بينها، وبخاصة ابتداء من نصير الدين الطوسي.

لقد كان نصير الدين الطوسي (مات عام 672/1273) هو الذي وضع منهاج الفترة الثانية للشيعة الإمامية. و يمكن أن يلاحظ في مؤلفاته تأثير معارفه الفلكية والأخرى الخاصة بعلم النجوم والرياضية والثيوصوفية، ولكن دوره يشبه الدور الذي قام به تلاميذ نجم الدين كُبرى، وبخاصة سعد الدين حموى (مات عام 650/1252) والذي كانت له علاقة وثيقة مع ابن عربي، وكان من أهم الشخصيات في التصوف الشيعي في القرن الثالث عشر. وقد كتب تلميذ آخر لابن عربي – وهو كمال الدين عبد الرازق الكاشاني – كتابا مهمًا جدًا يمكن من خلاله معرفة كيفية وصول فكر المؤلف الأندلسي إلى التصوف المشرقي وهو كتاب " التأويلات" والذي يمكن اعتباره تفسيرا صوفيا للقرآن.

2- المعنى الباطنى للقرآن

أ – معنى النص المنّزل:

وكما سبق أن ذكرنا، فإن الباطنية الشيعية تعتمد على حديث إمامى ينسب للنبى أنه قال: إن القرآن له معنى ظاهر وباطن، كذلك فإن المعنى الباطنى – بدوره – له أيضًا معنى باطنى آخر وهكذا حتى سبعة معان. وكما أشار كوربان فإن هذا المبدأ له أصول عميقة جدًا وسوف يتناوله من الناحية الجدلية علاء الدولة السمنانى. ومن بين الأدلة التى تدل على قدم ذلك المبدأ وجود تفسير قرآنى فارسى لمؤلف مجهول قام بدراسته ذلك الباحث[1]، والذى تتمثل أهميته فى (تقديم – وضع) المجهود التأويلى والفلسفى الضرورى لتقديم تفسير باطنى للنص المقدس العربى بلغة فارسية.

لقد استخدم المفكرون الإيرانيون دائمًا النص الأصلى للقرآن كما استخدموا دائمًا تقريبًا اللغة العربية لتحليله وتفسيره، ولكن عند دعوة المؤمنين الذين لا يتحدثون اللغة العربية وتعليمهم ووعظهم احتاجوا لترجمة كثير من ألفاظه، وبخاصة المعانى التى يفسرونه بها. إن المفكر العالم يعرف أن النصوص المقدسة مكتوبة بلغة محددة وفى لحظة تاريخية معينة. ولقد كان القرآن دقيقًا جدًا فى هذه النقطة وفيه يمكن أن نقرأ:

﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ ﴿١٩﴾ ﴾ الأنعام: ١٩ ، ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ النحل: ٨٩ ، ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ الزمر: ٢٨ ، ﴿ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ الزخرف: ٢ - ٣.

ومع ذلك، فإن علماء العقيدة من أهل السنة ضيقوا- حددوا- معنى تلك الآيات وذلك من خلال ربطها بآيات أخرى، ويبدو فيها وجود تشابه مطلق بين السر (القرآن الأزلى غير المخلوق) ونص نسخة مصحف عثمان:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾ الزخرف: ٣ – ٤، ﴿ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ ﴾ الواقعة: ٧٨ ، ﴿ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ البروج: ٢٢.

أما علماء الشيعة فلا يرفضون هذا المبدأ، لكن كانوا دائمًا لا يكتفون بالمعنى الظاهر فقط. وقد أثر كل هذا فى المعالجة الشيعية للقضايا الخاصة بالنص وسياق النص والتى يمكن أن نلخصها فيما يلى :1- ما (طبيعة) العلاقة بين النص المنزل فى لغة معينة وفى فترة محددة والحقيقة الخالدة التى يقدمها – أو يعبر عنها ذلك النص ؟، كيف يمكن التعرف على عملية النقل من السر الأزلى إلى اللغة الإنسانية – التعبيرات الإنسانية ؟ وإذا كان السر (كلام الله) أزليًا، وكذلك أفعاله فما معنى تسميتَها وقائع؟

ومن وجهة نظر فقه اللغة، فإن أى نص مقدس يخضع، مثل غيره من النصوص، للظروف التاريخية الخاصة به. من ثم يجب الأخذ فى الاعتبار الظروف التاريخية والدينية عند محاولة التعرف على المعنى الطبيعى والمباشر للنص. وبالنسبة للإسلام، فإن الأمر لم يكن مطلقا على هذا الشكل[1]. وبالنسبة للشيعة – بالتحديد – لا يعتبر المعنى المباشر أو الحرفى معنى حقيقيا للقرآن، إذن فماذا يكون

---

(١) يمكن النظر فى النص القرآنى إلى جانبين: يتعلق أولهما بما هو ثابت مطلق عام يعلو على الزمان والمكان والتغير، ويدخل فى هذا الجانب أصول العقائد كالتوحيد والإيمان بالغيب والآخرة، وأصول الأخلاق التى يعد الالتزام بها ضروريا ولازما لتحقيق غايات الوحى، وإقامة ضوابط للسلوك الإنسانى الفردى والاجتماعى. ويتعلق الجانب الثانى ببعض الوقائع أو الأحداث التى ترتبط بأمة أو بزمن أو ببعض الظواهر المتغيرة، وليست هذه كلها مقصودة لذاتها، بل إنها تذكر بوصفها نماذج يمكن استخلاص العبرة منها والقياس عليها والانتقال – على هديها – من الخاص إلى العام ومن " الواقعة" الفردية إلى القانون والعبرة – عندئذ – بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولقد يكتفى – عند الحديث عن هذه المسائل – بالتركيز على القوانين الكلية والمبادىء العامة التى تمثل منطلقات للنظر فى الوقائع المماثلة أو المتجددة. والقول – إذن – بأن أى نص مقدس يخضع مثل غيره من النصوص للظروف التاريخية الخاصة به التى يجب أخذها فى الاعتبار عند محاولة التعرف على المعنى الطبيعى والمباشر للنص هو صحيح بصفة جزئية، ولكنه لا يصح تعميمه على كل ما يتضمنه الوحى الإلهى الصحيح الوارد عن الأنبياء عليهم السلام.د.مدكور.

هذا المعنى؟ إنه المعنى الخاص بالحالة الروحية لمن يقوم بعملية التفسير. فـإذا قـام عالم لغة بتطبيق التقنية اللغوية العلمية على تفسير النص المقدس، فـذلك لأن ذلـك المفسر يعيش فى حالة روحية تسمح له بفهم حروف النص فقـط ولـيس روحـه. والتفسير السليم- المقبول- والمعترف به دائما هو ذلك الذى يتناسـب مـع الحالـة الروحية للمفسر؛ ولكن هذا لا يمنع من اعتبار المعنى الأصلى هو الأعمق من بـين كل المعانى. وعلى أية حال، فإن النص هو نسخة أمينة للحقيقة الأزلية الموحى بهـا فيه، ولكن المفسر سيتعمق كثيرا أو قليلا فيه تبعا لحالته (الروحية). والتوافق الأكبـر هو الخاص بالدرجة الأخيرة الخاصة بباطنية ما هو باطنى.

وبالنسبة للتأويل الشيعى الموجود فى التفسير الفارسى الذى نشير إليه تعتبر القضية الثانية لا وجود لها لأن الانتقال من السر الأزلى إلى التعبيرات الإنسانية هو من عمل الأنبياء. وعملية النقد- التحليل- التاريخى واللغوى تفسر عملية الانتقال وكيفيتها من خلال تحليل الظروف المادية (المادية والاجتماعية) للعالم الذى (كان) يتحرك فيه النبى. وبالنسبة لعملية التأويل الشيعية- بشكل عام - فإن كل هذا لا معنى له، لأن الأمر المهم يتعلق بنوع العلاقة الميتافيزيقية للنبى وكيفيتها - طبيعتها - مع السر الذى هو كلام الله أو" اللوجوس" الأزلى كمصدر للوحى: وأن الذى يحدد ذلك هو المصدر؛ أى الوحى، وليس حالة النبى. والحالة النفسية للنبى لا تعتمد على حاله - وظروفه - فيما يتعلق بالوسط الاجتماعى، وإنما تنتمى - بسبب طبيعتها - إلى العلم الخاص بالنبوة. وهذا الأمر له نتائج مهمة جدا وفعالة بالنسبة للحياة الروحية. فمثلاً، لا يوجد مجال لأى لون من الأستاذية - المشيخة، فمعنى النصوص المقدسة لا يعتمد على سلطة الجماعة، ولا على علماء اللاهوت العظماء، ولا على العلماء أو الأولياء، وهذا الأمر بدلاً من أن يصيب جماعة المؤمنين بالضعف فإنه يقويها، لأن الأفراد عامة وكل واحد منهم على وجه التحديد يحافظ على عملية اتصال مع الآخرين، وتعتمد على السلطة الوحيدة وهى سلطة الكتاب، من خلال صلة المؤمن الخاصة بحالته الروحية الفردية والخاصة.

ب- نظرية الزمانين:

والإجابة على التساؤل الثالث هى الأكثر صعوبة. ففى نفس النصوص توجد تعبيرات يبدو أن لها معنى متعلقا بالزمان- المؤقت: كيف استطاع السر الأزلى أن يقول منذ الأزل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ ﴿٧٣﴾ ﴾ التوبة: ٧٣ قبل أن يوجد هؤلاء الكفار؟ ومفسر القرآن - الفارسى المذكور- لا يقترب من قريب أو من بعيد من هذه القضية لدرجة أنه لا يتعرض للقضية القديمة الخاصة بالأمور الممكنة الحدوث - غير لازمة الوجود - ويحلها من خلال الحديث عن زمانين، يطلق عليهما سمنانى: وقت خارجى (زمان آفاقى) ووقت داخلى (زمان أنفسى). وزمن التتابع الذى يوجد فى النصوص المقدسة ليس له علاقة بما نعرفه بزمن سابق وآخر تال، لأن معناه يكون باطنيا بكل دقة:

«إن ذلك (المؤمن) الذى ربما انتفض واقفا ولو لمرة واحدة، وتجاوز العالم المادى وتحرر من الفج الضيق الخاص بالليالى والأيام، وقد فر من الزمان والمكان ليعود بإصرار نحو عالم الأنفس، سوف - يتأكد - بوعى- من أن العلم الإلهى ليس به قبل ولا بعد ولا آنى، ولا أى تغير أو تحول فى الصور. والقرآن - بالنسبة للذات الألهية - هو السر الذى نفثه بنفخته الذاتية، ويحتوى على ما قبل الأزل، وما بعده. من ثم ليس هو عبارة عن حدث جديد سوف يتم فى النهاية عندما يوجد منْ سيوجه إليهم».

ومع ذلك - وحتى لو كان الأمر هكذا - فقد بقيت معالجة النقطة الخاصة بانتقال الوحى بواسطة النبى. ويبدو أن مؤلف التفسير الفارسى يعتمد على تراث أفلاطونى محدث عام، ويستخدم فى ذلك تعبيرات كانت قد ظهرت فى "رسائل إخوان الصفا"، كما أنه يلجأ إلى التفسير الشيعى الخاص بالعقل القدسى لابن سينا، والذى يتحقق من خلال الاتصال بين العقل الشخصى والعقل الفعال الذى يتمثل فى

الروح القدس، وهو العضو النشيط المكلف بالوحى. وفى شرح التعقيدات المتكررة لذلك المفهوم استخدم المؤلف الشيعى – بشكل رئيسى – الفكرة الخاصة باعتبار صورة النفس مرآة تتجه من حين لآخر نحو العالم المقدس لتستقبل التجليات الحقيقية للذوات – للماهيات. وهكذا، فإن نفس النبى لم تفعل أى شيء سوى أن تحولت إلى مرآة تحولت فيها الأشياء غير المرئية– الغيبية إلى أشياء مرئية.

ويعتبر لفظ الوحى تجسيدا بصريا له. من ثم، يجب – فى مقابل ذلك – تدمير عملية التجسيد من خلال الحالة الروحية التى تتغلغل فى المعنى الباطنى للنص الحرفى؛ وإذا مرت هذه العملية بعملية ارتقاء ذات سبعة أبعاد فذلك لوجود سبع حالات روحية تمثل درجات الرقى أو الارتقاء إلى المعنى الأصلى للسر الأزلى. من ثم أصبح التأويل يتمثل، إلى حدٍ ما، فى المعراج، وهو الصعود الوجدى– الروحى لمحمد. إن معانى الأعماق المركزية للنص المنّزل تتحدد من خلال مجموعة من المعايير الروحية، تعتقد الشيعة أنها قد تحددت من خلال تعبيرات معينة مأخوذة من القرآن. وكل واحد من هذه المقاييس يشير إلى نوع من المعانى يتوافق مع طبيعة المعرفة لكل فرد أو مجموعة إنسانية. من ثم، فإن التأويل لا يمكن فصله عن الأنثروبوصوفية.

ج– الأبعاد السبعة للقرآن:

وفيما يتعلق بالأبعاد السبعة – أو المعنى الباطنى للقرآن – فإنها تخص عددًا معينًا من المعانى الخفية. ويحوز سبع مجموعات من الأفراد فهم تلك المعانى (كلها)، كل فريق منهم تبعًا لقدرته ومدى استعداده ودقة تأمله. والعمق الأول يتعلق بتعبير ﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١﴾ ص: ١ ، وهو يخص الزهاد الذين سمعوا دعوة القرآن ويستعدون لإجابة تلك الدعوة، وينطلقون للقيام بحج روحى– صوفى –

ويعتبرون القرآن كما لو كان مرجعًا لعملية المجاهدة الروحية. العمق الثانى، ويتعلق بالتعبير ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ ﴾ الواقعة: ٧٧ ، ويخص الصوفية الذين يرتقون فى المقامات والدرجات الخاصة بالتصوف وذلك بعد أن اجتازوا طريق الزهد. ويعتبرون القرآن دليلا – ومرشدا للسيكولوجية الصوفية. والعمق الثالث يتفق مع التعبير القرآنى ﴿ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ ﴾ يس: ٢، وهو الخاص بالحكماء– أهل الحكمة– والذين بلغوا المعرفة العلمية. وتبعًا لكوربان، ربما كان الأمر يتعلق بعلماء مثل ابن سينا فى شرحه لبعض الآيات.

العمق الرابع، يتم التعبير عنه من خلال قول القرآن ﴿ الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ ﴾ الحجر: ١، ويعنى الواضح، ويخص العارفين الذين يصلون إلى الأسرار الإلهية، وتبعا لكوربان يمكن أن يمثل ذلك التفسيرات القرآنية الصوفية مثل الخاصة بابن عربى وتلاميذه. والعمق الخامس، ويتعلق بتعبير ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ ﴾، البروج: ٢١ وهو يخص العشاق الصوفيين. ويرى كوربان أنه على الرغم من أن هذه الدرجة يمكن أن تنطبق على كل من الحلاج والسهروردى وابن عربى وغيرهم فربما يقصد المؤلف المجهول روزبهان. والعمق السادس، يعبر عنها بصيغة ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ ﴾ فصلت: ٤١، وتخص الذين يبلغون حالة الوصل الوجدى (الموحدون) والذين مُنحوا شفافية المرآة لكى يتحولوا إلى وسيلة للتجلى الإلهى.

وفى النهاية العمق السابع، وهو آخر الأعماق، ويعبر عنها بتعبير ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ ﴾ الحجر: ٨٧ ، ويخص حالة الوصل الوجدى الدائم. وخلال هذه الحالة، عندما يعرف الإنسان ربه بشكل كامل فإنه يعرف حقيقة نفسه ويعرف الآخرون الله فيه. وربما يعتبر قولهم: «إن منْ يعرفنى، فقد عرف الله»، صدى لنص إنجيل يوحنا(19 و7/14). وفى هذا الصدد تخص هذه الدرجة داخل فكر الشيعة – بشكل مباشر – الإمام فقط مثل آدم السماوى، وتخص – بطريقة غير مباشرة – تلك الأرواح الصوفية التى تتلقاه كما لو كانت مرآة.

3- علاء الدولة السمنانى

أ- التأويل القرآنى وفسيولوجية الروح:

إن التفسير القرآنى الذى قمنا بتحليله يوجد به نقاط ضعف جدلية وعقدية كبيرة- معتبرة. وإذا كان مبدأه الخاص بتدمير المشكلات طريقة لحلها له ما يبرره لأن ذلك يمثل أحد الطرق التقليدية للإمامية منذ بداياتها حتى هذه الأيام، فإنه لا يوجد له ما يبرره فيما يتعلق بسمات الأعماق السبعة الباطنية، وإلحاق الرجال الذين ملأوا الحياة الروحية بها، وكذلك نقاط التكرار والغموض، وكذلك إمكانية نسبة مفكر بعينه لأكثر من عمقين. ففى درجات الارتقاء وُضع ابن سينا فى درجة أعلى من الخاصة بمجموعات معينة من الصوفية وهذا يعتبر أمرًا غير دقيق، وكذلك وجود شخصيات مثل الحلاج وابن عربى فى ثلاثة أعماق أو أكثر فى آن واحد. ويضاف إلى هذا عدم التعرض بأى شكل من الأشكال للعملية النفسية للارتقاء الصوفى على الرغم من كتابة هذا التفسير بعد ابن عربى بقرن .

وعلى العكس،[٢] يحتوى فكر السمنامى على تأويل ذى عمق صوفى رائع يتم تحديد معناه من خلال عمليه تعمق (جذرى - باطنى) فى النصوص القرآنية. والنظرية الصوفية الشيعية، التى تتميز بوجود لون من التوازى أو التشابه بين درجات المعنى الباطنى وكيفية عملية الفيم الروحى للمؤمن ومستواها، تأخذ عند السمنامى بنية رباعية: 1- من خلال تشابهها مع الظواهر الرائعة لأنوار ذات ألوان عديدة يتم إدراكها فى أثناء الرؤية الوجدية؛ 2- من خلال مقارنتها مع المعنى الخاص بتتابع الأنبياء، والتى ترى أيضا من خلال زاوية الحياة الداخلية؛ 3- من خلال دراسة الأعضاء السبعة للفسيولوجية – اللطيفة - الدقيقة للإنسان الروحى؛ 4- من خلال تحليل التأثيرات الكونية التى تكون كل واحد من تلك الأعماق السبعة.

ولقد لخص كوربان في جدول معبر مدى تعقد ذلك المفهوم، ونقطة انطلاقه توجد فى هذا الجدول:

العضو اللطيف	النبى الخاص به	اللون الذى يمثله
لطيفة قالبية	آدم الخاص بذاتك	رمادى مدخن (دخان رمادى)
لطيفة نفسية	نوح	أزرق
لطيفة قلبية	إبراهيم	أحمر
لطيفة سرية	موسى	أبيض
لطيفة روحية	داوود	صفراء
لطيفة خفية	عيسى	أزرق غامـــق
لطيفة حقيقية	محمد	أخضر زمردى

فكما أنه توجد فسيولوجية للجسم الإنسانى، توجد أيضًا فسيولوجية للنفس وبها أعضاء محددة. والعضو الأول هو الشكل اللطيف للجسم الإنسانى ونظرا لأنه يمثل الحالة الإنسانية فإن آدم يكون رمزا له. والعضو الثانى وهو الخاص بالنفس الحسية الحيوية ورمزها النبى نوح. والعضو الثالث وهو القلب بمعناه الروحى ورمزه إبراهيم، حيث إنه بداية الوحى كما أن القلب هو بداية الصعود الروحى. والعضو الرابع يمثل السر الباطنى، وهو عضو المناجاة الداخلية، ولهذا فإن رمزه هو موسى، والعضو الخامس هو النفس عندما يكون معناها الروح وهى تمثيل روحى محض؛ من ثم فهى خليفة للألوهية، ولذلك فإن رمزه هو الملك داوود. والعضو السادس وهو مركز السر الذى يتلقى مدد الروح القدسى ويسمح بالدخول لحالة النبوة، ولهذا فهو عيسى، الذى أعلن اسم النبى ومجيء البارقليط وهو النبى

الخاتم. والسابع وهو آخر الأعضاء وهو المركز الإلهى للذات الإنسانية وهو محمد. ويخص كل واحدة من هذه اللطائف وحى مختلف له معنى ذو بنية صوفية.

ويستفيد السمنانى من هذا فى شرح عملية الارتقاء الصوفية، وكذلك ليحاول أن يشرح بشكل غريب الخطأ المسيحى. إن السمنانى يعترف أن عقيدة البنوة الإلهية لعيسى ابن مريم لها معنى صوفى عميق، ولكنه يقصره على المعنى الخاص بتعبير " أنا الله "، الذى أعلنه الحلاج، وأن ما حدث هو أننا نحن معاشر المسيحيين فهمنا التجلى الإلهى لمريم بشكل مادى. وقد ظهر الروح القدس – حقيقة – لمريم على هيئة جبريل ونفخ فيها الروح التى تجعل من عيسى "روح الله "، ولكن المسيحيين لم يدركوا ذلك باعتباره شيئًا غيبيًا وأن نفخ الروح هو سر العلم الروحى وليس تجسيدًا لله الواحد فى الأرض. ولكى لا يحطم المسيحيون معنى الله الواحد أدخلوا العلاقات الشخصية التثليثية، حيث خلطوا بين وسطاء العلم والإرادة والقدرة مع ذات الله الخالق، وذاتى الابن والروح القدس، وذلك لأنهم لم يروا الحقيقة فى العضو اللطيف الخاص بالغيب.

إن نظرية الأعضاء اللطيفة تكتمل مع نظريتين أخريين: الأولى وهى خاصة بالجسم الروحى، والثانية وهى خاصة بالمرآة. والأولى تفيد فى شرح عملية التحول الأساسية للإنسان فى الله، .وهى القضية المهمة جدًا بالنسبة للمتصوفة المسلمين. ويستخدم الثانية مثل كل الشيعة، وذلك للإبقاء على افتراض أن الذات تنتمى لله فقط، بدون أن يقع بسبب ذلك فى وحدة الوجود أو [الحلول والاتحاد].

ومن ناحية أخرى، فمع أن السيمنانى كان شيعيا فإنه – من المحتمل – بسبب عدم انتمائه الحرفى للإمامية يتساءل حول إمكانية وجود ولاية روحية ومعناها، بدون أن يتطلب ذلك الإحالة إلى الولاية الإمامية. ولمعالجة هذه المشكلة فإنه أشار إلى لطيفة ثامنة وغير واضحة كثيرا وتدعى " لطيفة جبرائيلية " ستخص الملك جبريل بمعنى: أنه ملك العقل الفعال فى المعرفة – الغنوصية– الإشراقية. إن جبريل هذا هو ملاك التأويل. من ثم، يوجد احتمال لروحانية مباشرة بفضل ذلك

"الأستاذ الغيبى"، والذى عندما يُظهر للصوفى المعنى الباطنى للقرآن فإنه يجعله يقوم بعملية تحقيق داخلية شخصية للنبوة.

إن المعنى اللطيف وشبه الإلهى لذات الروحانيين هو الأفق العلوى والذى ينبغى على البشر أن يسيروا نحوه. إن واقعنا الأساسى لا يمكن أن يتجاوز ذلك، وإن منْ يصل إلى ذلك فهو التابع الحقيقى لمحمد. والتأويل، إذن، يرتبط مع الأنثروبوصوفية من خلال الجسم اللطيف المكون من الأعضاء الدقيقة. والتأويل يمكن أن نختصره فى أربعة أشكال- أو أربع كيفيات- للقرآن. والكيفية الأولى هى الدرجة الدنيا التى يمثلها الشكل الظاهرى الحرفى "ظاهر"، وتفسير هذه الكيفية الخارجية يخص عمل الخليفة بوصفه نائبًا. والكيفية الثانية تخص القرآن المجيد الذى يحتوى على المعنى الباطنى وهو الذى يُلتقط تبعا لدرجة تطور الأعضاء اللطيفة للإنسان الروحانى. والكيفية الثالثة يتم التعبير عنها من خلال القرآن الكريم الذى يسمح للإنسان الروحانى بمعرفة حالته داخل عالم الصفات الإلهية والعقول الملائكية، من خلال عضو اللطيفة الحقيقية (عضو الذات الحقيقية) والتى يرمز إليه محمد. وفى النهاية: الكيفية الرابعة، وهى أعلى الكيفيات، وتخص "القرآن العظيم" والموجود فى أم الكتاب، ويمثل المشرق النهائى. وعند بلوغ هذا الحد يمكن فهم معنى الأستاذ الداخلى الغيبى، وهو الذى يمنح التأويل النهائى الضروري للإلهام الوجدى، وبهذه الطريقة يقوم أستاذ الغيب بعمل الإمام ويحوز كرامة التأويل الخاصة به .

والمعنى الباطنى للكتاب يتدرج فى خط صاعد نحو المعنى الأكثر عمقًا له. وكيفياته لها علاقة بالوظائف التى ينسبها السمنانى للدرجة المثالية للإمام: خلافة، وولاية، ووصاية. فالأولى وهى الخلافة هى نيابة مؤقتة وتمثلها الحكومة التى تسير أمور الأشياء اليومية للأمة؛ والثانية وهى الولاية وتخص الإرشاد الروحى أو دليل المؤمن، والثالثة وهى الوصاية وتتعلق بالوراثة الروحية. وقد ظهرت هذه الكيفيات الثلاث من الناحية التاريخية فى خليفة واحد فقط، وهو الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين، الإمام الأول: على بن أبى طالب، وسوف تظهر مرة أخرى عند نهاية الزمان مع المهدى المنتظر.

وانتظار ظهور المهدى بشكل سلبى هو موقف يتميز بالجهل والكسل، وينبغى على المتصوف أن يحقق فى نفسه تلك العودة، وذلك بأن ينتصر فى نفسه على قوى المسيخ الدجال التى توجد داخل الإنسان من خلال ظهور المهدى المنتظر فى ذاته. ومنْ يصل إلى هذه الدرجة فإنه يجمع في نفسه نور الإمامية ونور النبوة، وإن "أنا التجلى" الخاصة بهذا السالك تتحول إلى مرآة للألوهية، وبذلك يكون أفضل المحبوبين عند الله، لأن ما يراه الله فى هذه المرآة ليس شيئا مختلفاً عن رؤية ذاته فى ذاته.

ب- الكون المصغر الإنسانى والرؤية الكونية الكلية:

إن المفهوم السابق ممكن؛ لأن الإنسان يمثل عالمًا صغيرًا ومعقدا، فهو كون صغير مكون من ثلاثة أجسام: 1- العالم الأرضى المادى الفانى؛ 2- وعالم اللذة غير الفانية؛ 3- وعالم البعث. والعالم الأول، وهو الأرضى، يتكون من خلال انجذاب الذرة الأولية نحو العناصر المادية الأرضية، وهذه العناصر ضرورية للتطور الإنساني؛ والثانى: عالم اللذة، يتكون من خلال انجذاب النفس التى تحكم الجسم المادى إلى المواد اللطيفة للعالم الأساسى؛ وفى النهاية، يأتى الثالث، وهو عالم يوم الحشر العظيم، حيث تجذب الروح الذرات المبعثرة للجسم المختفى. وفى عالم الخلود فإن الأجسام اللطيفة ستتمثل فى الأنبياء.

ما الذى يحصل عليه الكون المصغر (وهو الانسان) – حقيقة – عندما يرتقى فى معراج التعمق الداخلى الباطنى ؟ إنه يحصل على المفهوم الأخير للواقع العلوى أو الوقائع الميتافيزيقية الأولى، والتى يطلق عليها "أوليات". وتبعًا للمفهوم الكلاسيكى للأفلاطونية الحديثة يوجد بعد الواحد الأول والعقل الأول: الواحد المطلق، والذى بسبب ذاته الخاصة هو(الأحد) ويمكن الوصول إليه من خلال نور مشكاة النبوة فقط. ولقد لخص كوربان العلاقات الكونية الميتافيزيقية فى الجدول الموجود فى الصفحة التالية.

لون الضوء	النوع الروحى	النبى	العضو اللطيف	مصادر التأثير للمكون الرئيسى	مصادر التأثير للمكون الثانوى
الأخضر زمردى	خاتم الأنبياء	محمد	لطيفة حقيقية ج- حالة نهائية (البهية)	1 – الجواهر الأربعة. 2 – الوقائع الأربعة الأولى. 3 – النور. 4 – الحياة. 5 – الذات .	كل ذلك بنسب متساوية من خلال العقل.
	رسول بكتاب جديد.		ب – حالة متوسطة .	ب. 1 الجواهر الأربعة. 2 – الوقائع الأربعة الأولية. 3 – النور. 4 – الحياة.	ذات الهبوط الأول من خلال العقل.
	رسول بدون كتاب		ا. حالة مبدئية	ا – 1 – الجواهر الأربعة. 2 – الوقائع الأربعة الأولية. 3 – النور.	حياة الهبوط الثانى من خلال العقل.

أسود مضىء	نبى	عيسى	لطيفة خفية	1 – الجواهر الأربعة. 2 – الوقائع الأربعة الأولية. 3 – القلم .	نور الهبوط الثالث من خلال العقل.
الأصفر	المرشد الروحى	داوود	لطيفة . روحية.	1 – الجواهر الأربعة. 2 – الحبر المضىء. 3 – المحبرة المضيئة.	القلم المقدس.
الأبيض	المؤمن	موسى	لطيفة سرية.	1 – الجواهر الأربعة. 2 – الحبر المضئ.	المحبرة (روح القدس المحمدى).
الأحمر	مسلم	إبراهيم	لطيفة قلبية.	1 – الجواهر الأربعة. 2 – العقل.	الحبر المضىء (النور المحمدى).
الأزرق	الإنسان المتعلم	نوح	لطيفة نفسية	1 – فلك الأفلاك. 2 – نفس العالم.	العقل.
رمادى بلون الدخان	الإنسان البدائى	آدم	لطيفة قلبية	1 – فلك الأفلاك.	نفس العالم .

إن الواحد المطلق يتجلى من خلال صفات أساسية (الذات والحياة والنور) وهذا يمثل الهبوط الأول. أما الهبوط الثانى فيتم من خلال الصفات الملازمة للحياة، فهو – من خلالها – أول عارف وأول معروف وهو السعادة لكونه معروفا. إن الذات الإلهية لها أربعة أبعاد يمكن أن تعقل من خلالها: العلم الذى لدى الذات الإلهية عن ذاته ومن خلاله يطلق عليه الحى، والمعرفة بكماله ولهذا يسمى السميع، والمعرفة بجماله ولهذا يسمى البصير، ومعرفة سر عظمته ولهذا يسمى المتكلم (السر – اللوجوس). والهبوط الثالث هو الحركة التى تتحول فيها الحالات الإلهية إلى عمليات أو تجليات، ولهذا يعتبرونها صفات نورانية.

والتجلى أيضا له أربعة أبعاد يمكن أن يعقل من خلالها: يعرف نفسه (العلم)، يعرف غيره (الإرادة)، معروف بذاته (قدرة)، معروف بواسطة غيره (معرفة). ومن خلال المعرفة الأولى يتميز عن عالم الكثرة المخلوق. والخطوة الأولى الخالقة أو الواقع الأول ويمثله: كل من القلم والمحبرة، وهى الروح، والمداد وهو النور، واللوح وهو العقل. والقلم يظهر العلم، والمحبرة تظهر الإرادة، والمداد يظهر القدرة، واللوح يظهر الحكمة. وفى النهاية، يحدث العقل أشكال التجلى أو الجوهريات، وهى الجواهر الأولية للكون المرئى.

ويبدو السمنانى فى عملية عرضه لأفكاره كما لو كان يسير على نموذج السهروردى، الذى يعود أصله لابن سينا، وإن كان قد أدخل عليه تعديلات صغيرة. ويفهم العقل (وهو اللوح المحفوظ) فى عملية تعقله الأولى من الذى خلقه أو أعطاه وجوده، وكذلك من الذى منح روح نفس العالم (النفس الكبرى) جوهرها. والعقل يصدر من خلال القلم تلك النفس. ويتأمل العقل فى عملية تعقل ثانية ذاته ويصدر

الصورة الأولى، وفى عملية التعقل الثالثة ينتج المادة الأولى- الهيولى وذلك عندما يدرك نقصها. وفى النهاية يصدر - من خلال المشاركة- الجسم الأول، وهو الخاص بالسماء الأولى أو جسم المادة غير القابلة للفساد. وهكذا، فإن فلك الأفلاك أو السماء الأولى يمثل الجسم الأول فى هبوط الذات والتاسع فى عملية الصعود، حيث يشكل ما يشبه قشرة البيضة الكونية التى تشتمل على كل عالمنا بعناصره الأربعة وصفاته الأربعة الأساسية.

وعملية التطور الكونى تنتظم فى ثلاث مجموعات: أ- مجموعة الوقائع الأساسية البسيطة (الوقائع الأربعة الأولى)؛ ب- مجموعة الوقائع البسيطة نسبيًا (الجواهر الأربعة)؛ ج- مجموعة المركبات والتى يمكن أن تنتمى إليها مركبات من جواهر سماوية لطيفة غير مرئية (الملائكة المحركون للسماوات) ومرئية (النجوم) أو مركبات بسيطة. وهذه الأنواع الأخيرة يمكن أن تتكون من عنصر واحد فقط أو من العناصر الأربعة، كما هو الحال فى الذوات الأرضية. وتراكم النار فقط يحدث الجن؛ أما تراكم النار مع الأرض فإنه يحدث مملكة المعادن والنبات، ومن تأثير سماء النجوم الثابتة وفلك الأفلاك تحدث المملكة الحيوانية، وتحت تأثير المصادر التى تتجاوز فلك الأفلاك يحدث الإنسان.

والأعضاء اللطيفة فى الإنسان تنتج من خلال نظام معقد يتدخل فيه تأثير تكوينى رئيسى وآخر تكوينى ثانوى. وتعقد هذا النظام، الذى يتميز بالروعة، يمثل نموذجًا صوفيا آخر لنظام ابن سينا الذى وضع السهروردى هيكله، وقد تم تقديمه بشكل دقيق فى الجدول الموجود فى الصفحة التالية(١)، وقد تم اقتباسه من دراسة للأستاذ كوربان، وقد أدخلت فيه تغييرًا وحيدًا فقط ويتمثل فى وضع عمود الأعضاء اللطيفة بجوار عمود مصادر التأثيرات التكوينية حتى يمكن ملاحظة العلاقة بشكل أفضل.

---

(١) فى الصفحة الأخيرة من هذا الفصل - المترجم.

4 - حيدر أمولى

أ- معنى الغنوصية الصوفية:

تعتبر مؤلفات حيدر أمولى[٣] ذات أهمية كبرى حيث إنها تمثل حلقة الوصل بين الفكر الإيرانى للقرنين الثانى والثالث عشر الميلاديين، والنهضة الصفوية للقرنين السادس عشر والسابع عشر، وكذلك لفهم العلاقة بين الحركات الروحانية الشيعية والتصوف. وتثبت مؤلفات أمولى أن مشكلة تلك العلاقة كانت تقدم بشكل غير قابل للحل. ولهذا فهو يواجهها فى كتبه بشكل مباشر. والإجابة التى يقدمها بديهية: إن الشيعة هى باطنية الإسلام ومعناه الحقيقى. من ثم ينبغى البحث فى الحركة الشيعية وفى عقيدة الأئمة المبجلين عن أصل كل فكر حقيقى وأصل كل الحياة الروحية. وهكذا، فكما أن الشيعة الذين يقتصرون على تدين حرفى وظاهرى لا يعتبرون شيعة حقيقيين، فكذلك ينبغى اعتبار الصوفية الذين يفكرون فى الباطنية الروحية ويعيشون فيها أعضاء شرعيين فى نطاق" الشيعة ". «إن المتصوفة هم أولئك الذين يمكن أن ننسب إليهم بشكل صحيح صفة الشيعة الحقيقية وهم ذوو إيمان مشهود له" فهم " شيعة الحقيقة والمؤمن الممتحن»، وكل ما حدث لهم هو أنهم نسوا جذورهم الأصلية، وشوهوا فكرهم عندما تركوا (الانتماء إلى) الإمامية. إذن فإن نية أملى تمثلت فى نقض هذا الوضع من الناحية الجدلية، حيث سيبين خطأ كل من الشيعة الذين كانوا يعارضون التصوف، وكذلك الصوفية الذين فقدوا وعيهم بأصلهم، ويحتقرون الإمامية أو يتناسونها.

ب- تفسير تصوف ابن عربى:

يجد حيدر أملى الأساس العقدى لفرضية حصر روحانية التصوف فى الباطنية الإمامية فى الطريقة الخاصة التى يستوعب بها فكر ابن عربى ويفسره. وبلا شك فقد كان المفكر المشرقى يعرف جيدا ابن عربى، والقارئ غير العربى يمكن أن يلاحظ ذلك عندما يقارن نصوص كتاب " الفصوص" لابن عربى والتى ترجمها إلى الإسبانية أسين بلاسيوس، مع نصوص حيدر أملى والتى ترجمها إلى الفرنسية كوربان. والنقطة الأولى التى يعتمد عليها فى تفسيره هذا تعتبر صحيحة:

لأن أراء كتاب الفصوص لابن عربى تناسب بشكل كامل الباطنية الإمامية حيث أخبر النبى محمدٌ الصوفى الأندلسى بذلك فى فتوحاته المكية والمدنية. ومن ناحية أخرى، فإن مصدر نظرية الأئمة المبجلين هو النبى من خلال فاطمة والإمام الأول على بن أبى طالب. والنقطة الثانية التى يعتمد عليها لا تستند إلى أساس تاريخي صحيح: وتتمثل فى الاعتقاد فى الأصل الشيعى للحركة الصوفية كلها. وبعد استيعاب هذا الأمر، واجه حيدر أملى مشكلة أخرى خطيرة لم يخفها: حيث يعتقد بصفته شيعيًا صادقًا أن خاتم الولاية - وهو الشكل الباطني للنبوة - ينتمى إلى الإمامية المحمدية الاثنا عشرية؛ ويعتقد كذلك أن الإمام الأول على بن أبى طالب هو خاتم الولاية العالمية وأن الإمام الثانى عشر الغائب أو المستتر هو خاتم الولاية المحمدية. من ثم، يجب عليه أن يرفض مفهوم ابن عربى الذى اعتبر عيسى بن مريم خاتما لها(١).

ج- الرؤى الوجدية:

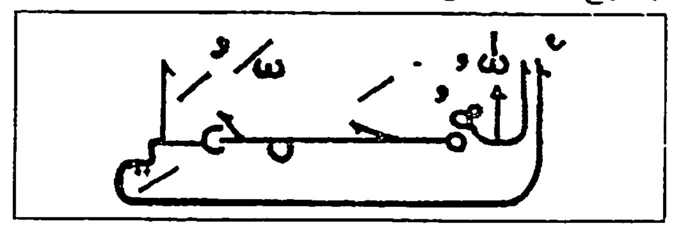
ومثلما حدث فى حالة ابن عربى، فإن فكر حيدر أملى به الكثير من الرؤى الوجدية المهمة، والتى تتمثل قيمتها فى أنها دليل يمكن الاستدلال به بشكل مباشر على المعرفة الروحية. وقد رأى حيدر أملى ثلاث رؤى: الأولى حدثت له فى بغداد عام 755/1354، والثانية فى خراسان بعد ذلك بسبع سنوات، أما الثالثة فليس لها تاريخ محدد فى مدينة كربلاء فى مسجد سيد الشهداء الإمام الحسين بن على. وفى الرؤيا الأولى رأى فى السماء شكلا مربعا به أربعة عشر دائرة تماس من الخارج أو من الداخل، وكل واحدة من هذه الدوائر كان مكتوبا فيه أحد أسماء الأربعة عشر الطاهرين (محمد، وفاطمة، والأئمة الاثنا عشر)، وكان لون الدوائر لازورديا أما لون الأسماء فذهبى به حمرة، وفى نص الدائرة الكبرى الداخلية (لقد كانت الرؤية قوية وواضحة جدا لدرجة أن حيدر أملى استطاع أن يعيد رسمها فى

---

(١) يذكر ابن عربى - فى حديثه عن الولاية - أن عيسى عليه السلام هو خاتم الولاية العامة التى بدأت بنبى، وتختم بنبي هو عيسى عندما ينزل فى أخر الزمان على دين محمد عليه السلام. أما الولاية الخاصة فإنها تكون لابن عربى نفسه، وفى هذا يقول: أنا ختم الولاية دون شك. ومعنى ذلك أن أملى يختلف مع ابن عربى فى الولايتين. د. مدكور.

مقدمة شرحه لكتاب الفصوص) يقرأ أن هذه الكرامة هي دليل ضد مفهوم ابن عربى والذى قال فيه إن عيسى هو خاتم الأولياء. من ثم، فإن هدف تلك الرؤية هو دحض رأى الصوفى الأندلسى بدليل سهل جدا.

الرؤية الثانية (748/1347) استقبلها وهو ينظر إلى السماء حيث رأى مستطيلاً لازوردى اللون مساحته عشرة أذرع فى أربعة أذرع، وفيه تظهر ثلاثة أسماء: الله ومحمد وعلى. فى هذه المرة لم يسجل الشكل كتابة، ولكنه يقول: إن الحرف الأخير من الاسم الأخير على (وهو فى العربية ياء) يمتد من الأسفل ليكون الحرف الأول من الله (وهو الألف). ومن ناحية أخرى، فإن الحرف الأول من اسم محمد (ميم) يقترب من الحرف الأخير من الله (الهاء)، والحرف الأول من اسم على (عين) يقترب من الحرف الأخير من اسم محمد (دال). وكما يقول النص فإن أسماء على والله تشكل شكلاً واحدًا. واعتمادًا على جماليات كتابة الخط القرآنى فإننى أتجرأ وأقترح الشكل التالى:



ومن يعرف الكتابة- الخط الجمالى الإسلامى- فربما لن يجد فى تفسيرى خطأ كبيرًا. إن الرمزية التى توجد فى الشكل هى ما يلى: أن الأسماء الثلاثة تشير إلى الحقيقة الأساسية المحمدية الأزلية، والتى تبين أن الله يظهر بشكل ظاهرى فى محمد ويفسر باطنيا فى على. من ثم، فإن الولاية ترتبط - تعود- مباشرة إلى الله.

الرؤية الثالثة، أيضًا حدثت فى السماء، تتمثل فى ظهور خمسة ألواح من الزمرد مكتوب فيها بأحرف من نور أبيض أسماء كل واحد من الخمسة المباركين: محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين. ولقد سمع صوت يقول: «إن هذه هى الأسماء التى أعاد بها الله آدم وقبل توبته وبها سوف يستقبل عودتك». وتؤكد الرؤية المفهوم الإمامى الباطنى بالإضافة إلى الاعتراف لحيدر أملى بأنه: « واحد

من أولئك الذين اصطفاهم الله لمحبته". وشهادة الإيمان الإسلامية: لا إله إلا الله، يجب أن تفسر على أنها اعتراف بالوحدانية الإلهية وكثرة المخلوقات، ويمكن للمؤمن أن يبقى متأملاً فى الله، ثم بعد ذلك ينزل إلى الأشياء، أو أن يتأمل المخلوقات أولا ثم يرتقى مرة أخرى إلى الله. ولكن إذا تحدثنا بشكل صحيح فلا يوجد بالنسبة للفكر الإمامى إلا الله، ومن الممكن فهم هذا بشكل باطنى فقط وليس بشكل جدلى، وذلك للوصول إلى صيغة: "ليس فى الوجود سوى الله".

5- سعين الدين على توركا أصفهانى:

إن حالة الفكر الإيرانى فى النصف الأول من القرن الخامس عشر لا تضيف أى شيء جديد إلى تراث القرن الرابع عشر. حيث تواصلت عملية استخدام الخلاصة الروحية الناتجة عن عملية التوفيق بين فكر ابن سينا والفكر الإشراقى للسهروردى مع التصوف الشيعى المتأثر بابن عربى. وبفضل دراسات كوربان استطعنا التعرف على ذلك فى شخصية سعين الدين على توركا أصفهانى (مات عام 830/1427)[4].

ففى "رسالة انشقاق القمر " يعلق مؤلفها على موضوع المعانى الباطنية السبعة للقرآن. ولكن الشىء الأهم فى هذه الرسالة هو دراسة سبعة أنواع من الضمير- العلم - الوعى - الفكرى، حيث يجعل كل واحد منه يخص معنى معينا من المعانى السبعة للنص القرآنى، وشملت هذه الأنواع السبعة فريقين من أهل الظاهر وهما الفقهاء ورجال الحديث، بعد ذلك يميز بين الفلاسفة المشائين والتابعين للأفلاطونية الجديدة، أما الصوفية، مثلما يرى ابن عربى، فيشكلون فريقاً واحدا. والمجموعة تنتهى- تتوج- بآخر فريقين وهما الأعلى من حيث المرتبة: علماء القبالة اليهود والشيعة التى كان ينتمى هو إليها.

أ- الظاهريون والباطنيون فى المعرفة الإلهية

إن أول الظاهريين هم حراس النص الحرفى للشريعة وهم الفقهاء ورجال الحديث، وثانى فريق من أهل الظاهر هم مفكرو الإسلام (حكماء الإسلام) ورجال علم العقائد النظرى- علم الكلام - حيث تجاوزوا حرفية الفقهاء ورجال الحديث، ولكن لم يذهبوا أبعد من حدود علم عقلانى يسمح لهم بتقديم الأدلة والدفاع عن نظامهم التقليدى فى التأويل. أما الباطنية فيبدأون بالمشائين ومعلميم أرسطو[1]، ورئيسهم فى الإسلام هو الشيخ الرئيس ابن سينا؛ ويتميز فكره بالانتقال من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى للنفس. ويقتبس سعين الدين من فكر ابن سينا نظرية العقل. حيث يرى أن لكل واقع محسوس واقعا آخر خفيا، وهو عقل الدائرة النجمية الخاصة به. فالعقل الفعال يخص القمر وهو العقل الذى يجب أن يتصل به الإنسان الروحى وذلك ليصل إلى حالة الاستعداد للاتصال أو العقل بالملكة، إلى أن يصل إلى العقل المستفاد. ولكن كما كان منتظرا، فإن سعين أصفهانى يرى أن أولئك المفكرين بقوا فى منتصف الطريق ولم يصلوا إلى طبيعة الدرجة الأخيرة من العقل الإنسانى ووظائفها المحددة، وهو العقل القدسى. والفريق الثانى الباطنى سوف يتكون من ثم من الإشراقيين، إنهم العلماء المشرقيون، وذلك كما تصورهم السهروردى، الذين وإن كانوا ينطلقون من جدلية ابن سينا، فإنهم يخطون خطوة كبيرة للأمام من خلال ميتافيزيقا النور.

ب- أتباع المعرفة النورانية:

إن النور هو المصدر الذى يصدر عنه كل شيء والذى به يظهر كل شيئ. والنور - فى حالته المحضة - لا يمكن أن يمتزج مع الظلمة ويناسب طبيعة العقول الملائكية. وفى حالة ثانية يوجد نوع آخر من النور وهو الذى يمكن أن يمتزج مع الظلمة، وتنتمى له الأنفس السماوية والنفس الإنسانية. والعقول الملائكية تستطيع فقط اكتساب الأفكار بشكل مباشر، أما الأنفس السماوية والنفس البشرية

---

(١) هذا الربط بين أرسطو والباطنية بعيد، ولو قيل أفلاطون أو أفلوطين لكان أقرب. د. مدكور.

فتستطيع أيضا اكتساب الأفكار ولكنها تستطيع كذلك اكتساب المعرفة الحسية والمادية. من ثم، فلكي يظهر كل نوع من المعرفة هناك حاجة للامتزاج بالظلمات، ولكي يسطع القمر بكل بريقه ولمعانه فمن الضروري أن تسبقه ظلمة قاتمة. وبعد هذا الاحتكاك مع الظلمات يمكن أن يحدث التجلي لكل الأنوار. وهكذا، ينعكس النور في نفسه في كل مرة يجد فيها الأشياء مظلمة. وبهذه الطريقة، يستقبل نور النفس المعرفة الخاصة به - معرفته الذاتية - وذلك بعد إسقاطها - توجيهها- على الأشياء، لأن ما يستقبله من هذه الأشياء ليس علما مباشرا وإنما غير مباشر. أما العلم المباشر، ويتمثل في الأفكار، فيوجد في النفس في عهدها الأزلي السابق، ولكن لكي يتوزع هذا العلم الكلي ويتحول إلى شيء فردى فإنه يحتاج إلى أن يلتقي مع ظلمة الأشياء. وبهذه الطريقة أيضا يجب أن نفهم النظام الانطولوجي، حيث يعتبر البريق الأخير للقمر بمنزلة الوصول إلى دهليز خاتم النبوة الأخير.

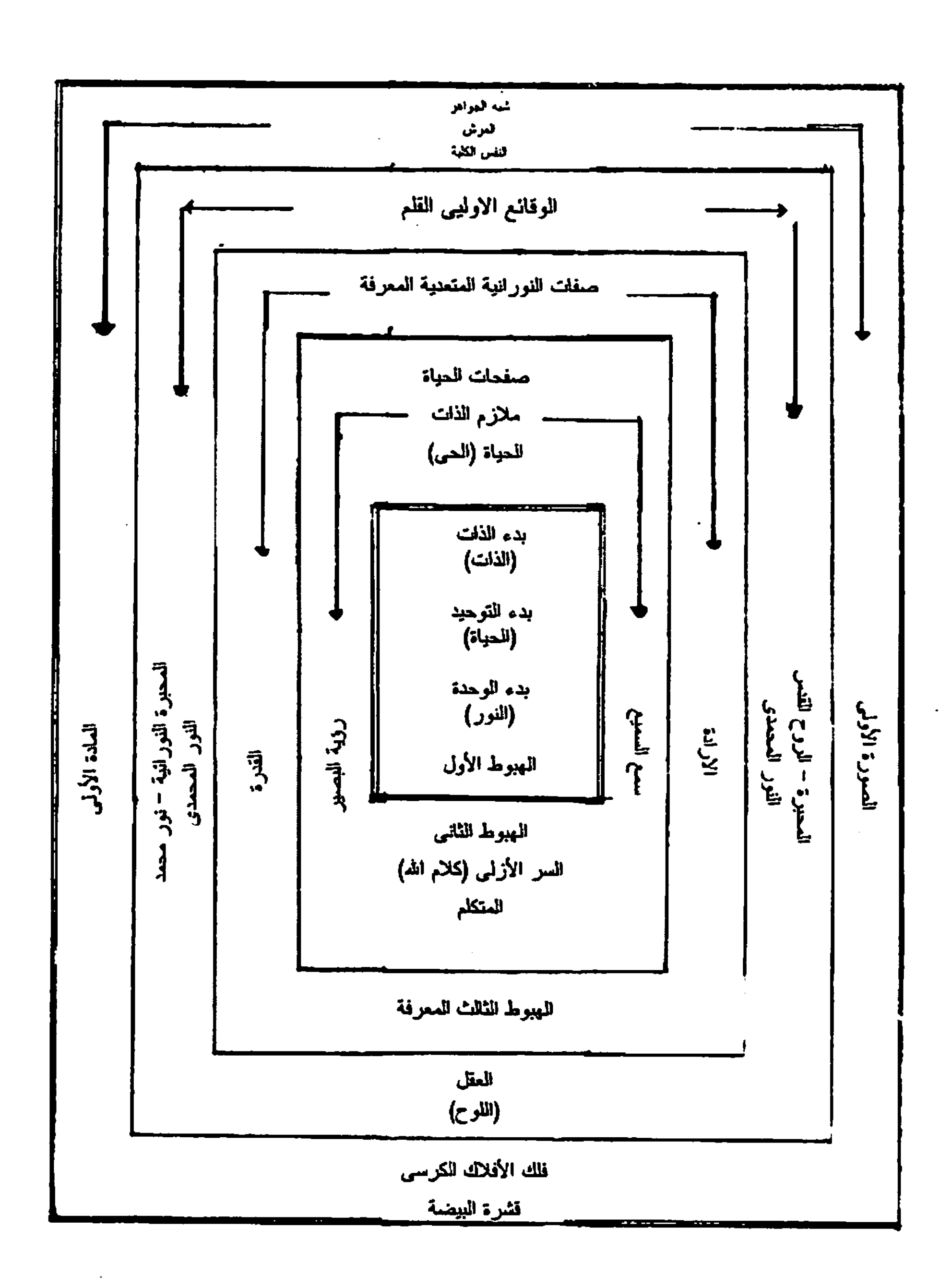
والفريق الخامس يمثله المتصوفة، وهم - من وجهة نظره - التلاميذ المشرقيون لابن عربي. ومن ثم، هم الذين فهموا المعنى العميق للحقيقة المنزّلة، وفي نفس الوقت تحولوا إلى المرآة التي تنعكس فيها صورة الله. وفي هذه المرآة يرى الله كل الأشياء. وفي هذه المرآة تحدث عملية التجلي، والتي تنتمي للنور نظرا لطبيعتها. وإذا تخلينا عن معنى التجلي الخاص بالنفس - وهو عبارة عن نور فردى يهبط إلى الظلمات ومن الضروري افتداؤه - فإن المهم في هذا الأمر هو أن يكون للتجلي علاقة مع الصورة - الشكل- الإنسانية، أي آدم السماوي. وهذا التجلي لا يمثل حالة تحكميا إرادة التجلي وإنما هو نشاط يحول المفعول إلى فاعل، وما هو موحى به إلى مظهر وكاشف. ولهذا فإن التجلي الكامل يكمن في التشبه بالله، والذي لا يتمثل في عملية تناسخ حقيقية وإنما هو تغير في الهيئة. وهذا الأمر يحول الصوفي إلى نوع خاص من الأنبياء، وهو المعروف باسم نبي. ويتحول كل من النبوة والصوفية ليكون في موضع الآخر، باستثناء الحالة الخاصة بالنبي المرسل المشرع. وهكذا، فإن حالة الصوفي - النبوي- تشير إلى - أو تعني- معنى الولاية.

الفريق السادس الذى قام بدراسته سعين أصفهانى يتكون من الذين يعملون فى علم الحروف. والفريق الذى يقصده هو بشكل مباشر هو الذى كان فى الفترة القريبة من زمنه، ولكن تراث علم الحروف يعود إلى الفترات الأولى للإسلام حيث إنه يمثل أحد فروع علم القبالة (اليهودية). وهذا الفريق القريب من سعين أصفهانى قام بتأسيسه فاز الله وهو إيرانى من استاراباد، وقد لقى الشهادة عام 796/94-1393، بأمر من ميران شاه، أحد أبناء تيمورلنك. ونظريته تتمثل فى محاولة الاعتماد على ميتافيزيقا النور لدعم تفسير المعنى الرمزى (القبالى) للأحرف الهجائية.

فكل واحد من الذوات له قدرة مختلفة لتلقى الذات؛ فبعضهم قادر على البقاء بذاته دون الحاجة لغيره، مثل الأرواح بكل أنواعها المتعددة، وآخرون لا يستطيعون البقاء بذاتهم، ويكتسبون الذات من قبل آخرين، ومن بين هذه الذوات تبرز الكلمات. وفى مصدر الذات، يعبر السر الأزلى – كلام الله - بنفسه عن كل ما يمكن أن يدخل- فيما بعد- إلى الذات سواء بشكل عام أو خاص، حيث تظهر فيه فقط كل الموجودات الممكنة. وتكتسب الوقائع والنظريات والأفكار والكلمات معناها فقط بسبب دخولها على السر. فمثلا، إمكانية إصدار الصوت لا تصدر عن الطبيعة المادية للأشياء وإنما تنتمى للجزء الداخلى الخفى وغير المسموع منه. ولهذا يجب الدخول بعمق فى المعنى الباطنى للصوت والذى يدوم ذاتيا لفترة قصيرة، ولكن يمكن تحديده كتابة من خلال أشكال معينة: وهى الأحرف، ومن هنا تكون أهمية الكتابة. والمعنى الداخلى والباطنى والمصدرى هو السر الأزلى، لكن هذه الكلمة الإلهية السرية تظهر بشكل ظاهرى من خلال الكتابة. وهكذا فإن كل حرف هو رمز من رموز الكتابة التصويرية يعكس السر مثلما يعكس الوجه الجميل الجمال الإلهي الذى لا يرى. إن السر الأزلى يتحقق من خلال أخذ شكل فردى فى الثمانية وعشرين حرفا للأبجدية العربية، والتى كتب بها القرآن (السر المحمدى)، أو الاثنين والثلاثين حرفا للأبجدية الفارسية والتى تكون السر الأدمى.

والأحرف تعمل كنماذج. وفى الواقع، فإن كل ما يمكن أن نتصوره هو الثمانية والعشرون أو الاثنان والثلاثون حرفا للأبجدية، والتى تخص صفات إلهية أخرى كثيرة. وإن السر الازلى المشفر – الموجود – فيها هو الذات الإلهية، وهذا هو سبب التعقيد الكبير لعمليات توفيق الأحرف التى تسمح – فى جميع الحالات – بالتقاط الصور الأزلية بشكل حدسى وبدون الحاجة إلى استخدام عمليات جدلية. وإن عملية التأويل الخاصة بالأحرف، هى، إلى حد ما، تشبه علم الفسيولوجيا وفى هذا المعنى فإن الإنسان هو قرآن مجسد. فالوجه الإنسانى يمكن أيضًا أن يقرأ وجماله هو دليل آخر على تجلى الذات. فمثلاً، كما أن السورة التى يفتتح بها القرآن، الفاتحة، بها سبع آيات، بمعنى سبع علامات، كذلك الوجه الإنسانى به سبع خطوط تسمح بقراءة الوجه كما لو كان وجه الله. وهذه الخطوط هى: الأربعة الخاصة بالرموش والاثنين الخاصة بالحواجب وخط شعر (الرأس). إن الجمال هو سر رغبة التجلى لله لكى يظهر للبشر، وما يبدو أمامنا هو الجمال الإنسانى كصورة إلهية ظهرت من نبى إلى نبى (124000)، وذلك لينتهى الأمر باكتشاف سره الأصلى.

والفريق الروحى الأخير يتكون من أولئك الصوفية الذين لديهم قوة ورؤية وأقارب محببون للقداسة النبوية وورثون لكمالها. ولا يقدم سعين أصفهانى أى تفصيلات دقيقة، لكن كوربان يستنتج من التعبيرات السابقة أن الأمر يتعلق بالشيعة. وفى هذا المعنى، فإن الصورة الإلهية تتحقق من خلال طابع الإمام الإنسانى والسماوى الكامل، وهو مرآة التجلى الأزلية التى يظهر فيها السر الكامل، وهو خاتم الأنبياء، بصفته كمالاً للصورة حيث يحتوى على كمال كل المعانى الروحية.


شبه الجواهر
العرش
النفس الكلية
الوقائع الاوليى القلم
صفات النورانية المتعدية المعرفة
صفحات الحياة
ملازم الذات
الحياة (الحى)
بدء الذات
(الذات)
بدء التوحيد
(الحياة)
بدء الوحدة
(النور)
الهبوط الأول
الهبوط الثانى
السر الأزلى (كلام الله)
المتكلم
الهبوط الثالث المعرفة
العقل
(اللوح)
فلك الأفلاك الكرسى
قشرة البيضة
المادة الأولى
الحيرة النورانية - نور محمد
النور المحمدى
القدرة
رؤية البصير
سمع السميع
الإرادة
الحيرة - الروح القدس
النور المحمدى
الصورة الأولى

هوامش الفصل الـثـانى

١- هى الرسالة رقم 15، صفحات 209- 211 من المخطوطة المتنوعة لمكتبة شهيد على رقم 2753، وقد وصفه ريتر عام 1938، ونسخ عام 731/1331، ويظهر مجهول المؤلف.

٢- علاء الدولة السمنانى (659/1261- 736/1336)، كان ينتمى إلى عائلة نبيلة من سمنان، وهى مدينة تبعد عن شرق طهران بمائتى كم. وفى الخامسة عشرة من عمره دخل فى خدمة الملك المغولى أرغون الذى حكم إيران. وعندما كان عمر السيمنانى أربعة وعشرين عامًا عانى من أزمة روحية أبعدته عن الأمور الدنيوية. وبعد الإقامة بعض الوقت فى بغداد، حيث تلقى - بكل تأكيد - تعليمه خلالها، عاد إلى سمنان حيث اشتغل بالتعليم ثم مات هناك. ما زالت كتبه لم تنشر، لكن كوربان درس ولخص تفسير القرآن للسمنانى، وهو الموجود فى المخطوطة رقم 1047 للمكتبة الوطنية الفردوسية فى طهران. وتبعًا لسيد مظفر صدر، الذى نشر سيرة حياتية غير نقدية للسمنانى، فإن السمنانى كان يسير على الخط الصوفى الخوارزمى وهو نجم الدين كبرى (مات فى 618/1221)، والسهروردى. ويبين النص الذى حلله كوربان أن السمنانى كان لديه معلومات أكثر اتساعًا ودقة وتنظيمًا من المعلومات الخاصة بالتفسير المجهول المؤلف الذى ذكرناه سابقًا. فقد كان يعرف بعض القضايا اللاهوتية المسيحية، مثل فكرة الفارقليط وعقائد التثليث والتجسد، بما فى ذلك بعض الجوانب المهمة الخاصة بالمصطلحات: مثل اشتقاق الالفاظ لعمونيل ودلالات الشخصيات الإلهية الثلاثة والاتحاد الإقنومى بما فى ذلك مفهوم المشاركة فى الجوهر حيث يترجم بشكل صحيح تعبير الرمز: "ابن جوهر أبيه" *Ibn yawhar abi'hi*. هو أيضًا يعرف التفسير اليعقوبى والملكى والنسطورى عن مشكلة ألوهية المسيح وإنسانيته. وفيما يتعلق بالفكر الإسلامى، فإنه لا يخرج عن إطار الأفلاطونية الجديدة الشيعية، ويتبع فى ذلك - بصورة أساسية - وجهة نظر السيروردى، وهو - بكل تأكيد - مصدر الإشارات الخاصة بابن سينا. ونظرا لأوجه التشابه، فلا يجب

رفض معرفته بابن عربى.

٣- سعيد حيدر بن على حيدر العبيدى الحسينى أملى (720/1320 نحو عام 787/1385) ينتمى إلى عائلة كريمة تعتبر نفسها من ذرية الحسين. ويمكن رسم مسيرة حياته بشكل جيد بفضل الحكايات التى يرويها عن نفسه: مثل الموجودة فى بداية تفسيره المعروف بـ"التفسير العرفانى" والأخرى التى توجد فى كتابه " نص النصوص". درس فى كل من أمل واستاراباد وفى خراسان وبعد ذلك فى أصفهان واهتم بشكل خاص بالعلوم الفلسفية والعقائدية. وقد عاش حياة مليئة بالنشاط وذلك حتى وصل إلى الثلاثين من عمره، وقد عين وزيرا عند ملك طبرستان فخر الدين دولة حسن والذى ينتمى إلى العائلة الملكية بوانديان التى حكمت هذا الإقليم لمدة سبعة قرون (45/665 إلى 750/1349) ويرى حيدر أملى أن أصلها يعود إلى الأسرة الملكية الساسانية .

وفى الثلاثين من عمره عانى من أزمة روحية حملته على التخلى عن عمله السياسى وطموحاته الدنيوية. ترك منصبه وأمواله ولبس الخرقة الصوفية وزار الأماكن المقدسة الشيعية فى العراق كما زار بيت المقدس والمدينة ومكة. وعندما عاد إلى العراق قضى هناك بقية حياته حيث كتب مذكراته والكثير من المؤلفات كبيرة الحجم. وفى بغداد درس على الشيخ مولانا نصير الدين كاشانى (مات عام 755/1325) وعلى فخر المحققين (682/1283 – 771/1370) وهو ابن العلامة الحلى (648/1250 – 726/1325) والذى كان تلميذا لنصير الدين الطوسى والكاتبى القزوانى. وقد منحه فخر المحققين الإجازة عام 761/1359-60).

لقد كانت مؤلفاته كثيرة: ويصل عددها إلى أربعة وثلاثين وذلك كما جاء فى سيرته الذاتية، أما كاتبو سيرته فيضيفون إلى ذلك ما بين ثلاثة وأربعة كتب. ومن كل هذه الكتب لم يصل إلينا إلا المخطوطات الخاصة بحوالى ستة كتب. ومخطوطاته الستة التى درسها كوربان قد تملأ عشرين مجلدا فى حالة نشرها .

ومن بين مؤلفاته سوف نقتصر على ذكر الكتب الأربعة الرئيسية وهى:

٩. جامع الأسرار ومنبع الأنوار.

١٠. في معرفة الوجود.

١١. تفسير عرفاني: وهو تفسير صوفي للقرآن. مخطوطة موجودة في كل من النجف وقم وقد درسها كوربان. يقول المؤلف: إنه وضع للمخطوطة عنوان" المحيط العظيم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم". ويقول أيضا هذا التفسير بالنسبة لنا مثل "فصوص الحكم" بالنسبة للشيخ محيي الدين بن عربي ومثل القرآن بالنسبة للنبي.

نص النصوص في تفسير فصوص الحكم.

٤- سعين الدين على توركا أصفهاني كان ينتمي إلى عائلة شيعية كريمة أصلها من تركمانستان، والعديد من أبناء تلك العائلة تظهر أسماؤهم في كتب الرجال الخاصة بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. وجده صدر الدين أبو محمد توركا جوجاندي أصفهاني عاش في القرن الرابع عشر وكان مفكرا صوفيا وهو مؤلف كتاب "توحيد القواعد في الوجود المطلق" (طبع في طهران 1316/1898)، وقد استخدمه حيدر أملي. حفيده وهو المؤلف الذي نتحدث عنه، وقد عاش في زمن شاهروخ بن تيمورلنك، وعاني من العديد من المآسي، ويبدو أن سبب ذلك أفكاره الشيعية. وتبعا لكاتبي سيرته كتب العديد من الكتب حول علم الحروف وأسرار الصلاة وشرح كتاب فصوص الحكم لابن عربي، وكتاب ***Golsan'i Raz*** لمحمود سابيستاري. ولقد درس كوربان كتيبا – فصلا- مكتوبا باللغة الفارسية عنوانه:***Risala-ye saqq-e qamar***

مراجع الفصل الثانى

Bibliografía

— Āmolí, S. H., núm. 56.
1224. Aŝkevārí, Q. al-Dīn, *Tafsīr-i Ŝarīf-i Lāhīŷí*, ed. M. I. Ayek y Ŷ. D. Muḥaddet, Teherán, 1381/1962.
1225. Aŝtiyānī, S. Ŷ. D., *Sarḥ-i Muqaddama-ye Qaysarí* (Es un comentario a la introducción del Fuṣūṣ al-Ḥikam de Ibn 'Arabí), Maŝhad, 1386/1966.
— Corbín, H., núm. 59.
— Ídem, núm. 60.
— Ídem, núm. 61.
— Ídem, núm. 62.
— Ídem, núm. 63, vol. III, pp. 149-135.
— Ídem, núm. 64.
1226. Mōbed Ŝāh, *Dabestān-i Maḏāhib*, ed. Bombay, 1267/1850.
1227. Lāhīŷí, Ŝ. al-Dīn, *Mafātiḥ al-i'ŷaz fī ŝarḥ Gōlŝan-i Rāz*, (Comentario místico al poema Gōlŝan-i Raz), ed. Kayvān Samī'í, Teherán, 1378/1958.
— Mollā Ṣadrā, núm. 90.
— Varios, núm. 107.

الـفـصـل الـثـالـث

الفكر الإسلامى من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر

1- الفكر الإيرانى خلال فترة النهضة الصفوية

أ- تواصـــل الفكر الإسلامى الإيـــرانـــى:

بينما كان العالم الإسلامى السنى كله يعيش تقريبا فى نفق حقيقى من الظلمات؛ فإن القرنين السادس عشر والسابع عشر مثلا بالنسبة للفكر الإسلامى الإيرانى نهضة حقيقية وذلك خلال فترة حكم العائلة المالكة الصفوية. وفى الحقيقة - وبكل تأكيد - فإن هذا البعث الجديد لم ينبع من العدم وإنما مثل نوعا من الاستمرار للحركة الإشراقية الخاصة بالقرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر الميلادى. ومع ذلك، لا ينبغى التقليل من الأهمية الثقافية للعاصمة الصفوية: أصفهان، حيث كانت مركزًا للفن والثقافة الإيرانيين خلال قرنين من الزمان. وعلى الرغم من أن الفكر قد واجه بعض الصعوبات، فإنه يكفى مقارنة حالة الإمبراطورية الصفوية مع الإمبراطورية العثمانية لنفس الفترة وذلك لكى نعرف الفرق. إن إسطنبول كانت تستطيع، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن تنافس أصفهان فى الازدهار الفنى والاجتماعى لكن من المستحيل أن نجد فيها مفكرًا بقيمة ميرداماد أو الملا صدرا شيرازى.

وإذا حاولنا تقديم عرض عميق لتلك الفترة فإن هذا يعنى دراسة حـــوالى 24 مفكرًا جميعهم تقريبا من ذوى القيمة الفكرية وهم الذين ينتمون لما عرف "بمدرسة أصفهان" ولكن جمع الأسماء لن يثرى بشكل أكبر رؤيتنا لتلك الفترة وسيؤدى إلـــى

عمليات تكرار غير ضرورية. وإن الأمر المهم هو بقاء نظام المشيخة أو الأستاذية القديم والكلاسيكي في إيران واختفاؤه في الإسلام السني، سواء في النهضة العثمانية، أو العربية أو في شمال إفريقيا. فمثلا ابن رشد، والذي كان ما زال يثير النقاش والجدل في الغرب الأوربي في بداية القرن السابع عشر، كان مجهولاً تمامًا لدى أتباع الإسلام السني في تلك الفترة. أما ابن عربي المرسي، وبعد ما حدث من تدهور للشاذليين والإشراقيين الإسبان فإنه لا يكاد يُعرف حتى بالاسم في الإسلام الغربي أي في مصر وشمال إفريقيا[١]. على العكس، واصلت مدرسته (حياتها) بشكل مستمر في المشرق، وبخاصة في العراق وإيران. والتفسير الإشراقي للسهروردي سيجعل ابن سينا يتجاوز تصنيفه أستاذًا عاديًا في الطب. وقد استمرت عملية شرح كتابه "القانون في الطب" والتعليق عليه في مدارس الطب وذلك حتى بدايات القرن التاسع عشر. لقد أدى جهد كل من حيدر أملي وسعين الدين أصفهاني، والذين تمت دراستهما سابقًا، إلى أن يستمر (تطور) الفكر الإسلامي الإيراني حتى فترة النهضة الصفوية. فهل كان سبب هذا التواصل أو الاستمرارية هو الخصوصيات المحددة للإسلام الشيعي، وإلى البعث الذي حدث للمعرفة الإيرانية القديمة ؟ الحقيقة أن هذا صحيح لدرجة كبيرة. ومع ذلك، فإن الأمر المهم هو الحدث الأصلي الاجتماعي لعملية تواصل الفكر الإسلامي الذي حدث هناك، وليس في بلاد إسلامية أخرى، والتي كان بعضها قد سقط فعلاً في حالة من التدهور الثقافي والسياسي، في حين أن بلادًا أخرى مثل الإمبراطورية العثمانية كانت في قمة مجدها.

---

(١) ربما لا يخلو هذا الحكم على ابن عربي من قدر كبير من المبالغة؛ لأن ابن عربي منذ بدأت أفكاره في الظهور ظلت موضع أخذ ورد وجدل ومناقشة، حيث انقسم الرأي حوله، فهو عند فريق من دارسيه: الكبريت الأحمر والشيخ الأكبر، وعند فريق آخر هو متهم بالزندقة، وينتمي إلى كل فريق من هؤلاء عشرات لم يخمد لهم صوت على امتداد القرون، منذ عصره إلى عصرنا هذا. وتحتاج المعرفة بذلك إلى مزيد من التتبع والاستقراء. (د. مذكور)

ب- مير داماد (1570 - 1632):

إن الشخصية التى تمثل بداية لتلك الفترة هو مير داماد[1]. وينتمى الفكر الخاص بداماد إلى الخط الإشراقى لابن سينا الذى وضعه السهروردى ولكن بعد تطويره بشكل عميق، بحيث تحولت الميتافيزيقا الخاصة بابن سينا إلى جهاز تقنى – فنى- وذلك لتقديم الاعترافات الصوفية- الوجدانيات. ومن خلال هذا الفكر يمثل الإنسان شكلا صغيرا لبنية مجموعة الرتب السماوية المعقدة، فينتمى بجسمه إلى الطبيعة المادية وينتمى بروحه إلى العالم الملائكى. من ثم، فإن الإنسان يولد مرتين: وذلك تبعا لجسده وروحه، كما يتم إرضاعه بشكل مزدوج من خلال طعام للجسد وطعام النفس، ولكن الحالة النورانية الحقيقية للإنسان تتمثل فى انفتاحه على المعنى الحقيقى " الولادة الحقيقية "، كما تتمثل فى أن غذاءه المناسب هو نور المعرفة.

إن التربية الروحية هى القاعدة لعملية البنوة الحقيقية وهى أكثر أنواع البنوة شرعية وتكمن فى علاقتها مع الكون الملائكى. وإن ثمرة هذه البنوة أن يرتبط الإنسان – يتصل- بالأنوار المقدسة المدركة، وبصورة خاصة مع الروح القدس وهو" مانح الصور" التى تنطبع فى النفس وذلك بعد الإذن الكريم من المانح المطلق وهو "الوهّاب". ويحتاج الإنسان للوصول إلى تلك المرتبة إلى عشر مرات من الرضاعة العقلانية، وهى تمثل عملية استيعاب الدرجات السماوية العشر للعقول الملائكية التى تشير إلى درجات صدور الوجود، وتكون سببا فى وجود كل واحد من العوالم العشر وحدوثه. والدرجة الأخيرة – العليا -- هى الخاصة بالعقل الفعال، وهو ملك العلم ويدعى الروح القدس، وإن كانت العقول العشرة فى الحقيقة نشيطة إلى حد ما.

وفى مفهوم مير داماد، تحول العقل الفعال وهو واهب الصور فى المعرفة الميتافيزيقية لابن سينا إلى روح قدس حقيقى. ولا يمثل هذا الأمر معالجة عقلانية للروح، وإنما عملية إحياء روحى للعقل الذى تتحكم فيه عملية الولادة الروحية التى يُدعى لها الإنسان. إذن فالأمر عبارة عن الاستفادة الأخيرة من الطريق الذى فتحته

الكتابات الرمزية لابن سينا: إنه تحول وتجلّ للشكل الصوفي لفكر ابن سينا من حيث إنه طريق للارتقاء.

ولا يتوقف طريق الارتقاء فى الرؤية الصوفية لمير داماد حتى يصل إلى المركز، وهو ما يسمح بالدخول إلى "الكل" لأن معرفة المركز نفسه تحمل معها ضمنًا معرفته بكل ما يشتمل عليه، وهو كل شيء. وإذا كان المركز ذاته والله غير مرئيين، فإن الرموز السريعة – البرقية – تسمح بحوار الإنسان مع الألوهية. وهذا الحوار يتوّج بإعلان التجلي: شهود – حضور – كامل، وهو ما يمثل كمالا للذات. إذن فالوجد يشغل موقعًا أساسيًا فى تطور فكر مير داماد. إنه وجد معبأ بشعور حزين مشوب بالحنين (نحو) أمام الرؤية. وإن الذكر – الذى يتم من خلال الترديد المتواصل – الذى يقود إلى هذه الرؤية الوجدية يخرج من شفتى الصوفى وعقله، وهو مير داماد. لكن فى الحقيقة يقتصر دور الصوفى على أن يكون آلة أو وسيلة لموسيقى الكون العملاقة. وأكثر من هذا، أن رؤية مير داماد تشمل كل الكون بدءًا من منطقة شبه الظل التى تمتد حتى ظلمة غرب الظلال؛ وذلك كما يُقال فى رواية حيى بن يقظان لابن سينا.

ج– مدرسة مير داماد:

إن ثراء فكر مير داماد يبدو فى عدد تلاميذه الوفير؛ ومن بين هؤلاء يجب أن نذكر مفتى أصفهان حسين بن حضر كاراكى (مات عام 1029/1619)، وعادل مراد أرداستانى؛ وسيد أحمد بن زين العابدين علوى (مات عام 1054/1644–1060/1650)، وكان ابن عم مير داماد ثم صهرًا له، وهو مؤلف شرح لابن سينا عنوانه " سر الشفاء"، وملا خليل قزوينى (1001/1592–1089/1678)، وهو مؤلف شرح فارسى لكتاب "الأصول من الكافى" للكلينى، وهو كتاب أساسى لمعرفة عقائد الشيعة الاثنا عشرية وفكرها؛ ومحمد حسين زلالى (مات عام 1036/1622)، والذى اشتهر – عُرفَ – شاعرًا، وقطب الدين محمد اسكيفارى، والذى كتب قصائد طويلة حول المعرفة فى اللغة العربية والفارسية، وذلك منذ العلماء القدامى

حتى مفكرى الشيعة، مرورًا بالفلاسفة والأئمة. ومع ذلك فإن أهم تلاميذ مير داماد هو ملا صدرا الشهير.

2- ملا صدرا (1571 - 1640)

أ – فكر ملا صدرا والشيعة:

إن مؤلفات ملا صدرا[2] وفكره يُعتبران أساسيين لفهم الحركة الشيعية، سواء من حيث تطورها أو صياغتها الأيديولوجية وكذلك أشكالها العملية. ويعتبر ملا صدرا أفضل منْ أشار إلى معنى "السفر الروحى" - وهو الشىء المميز للحركة الشيعية - ونتائجه الأيديولوجية. إن الميتافيزيقا الأفلاطونية الجوهرية القديمة، والتى تم وضع بنيتها بشكل رائع من خلال منهاج ابن سينا، تحولت إلى ميتافيزيقيا لعملية الوجود؛ وليس للوجود المحدد المعروف لدى الجميع، وهو شيء بعيد جدًا عن عقله ولم يفكر فيه. ولا يكون فعل الوجود سببًا لأى تحليل وجودى، وإنما لفلسفة الكائنات الخاصة بالتغيير: إنه تحور أساسى، حيث تتجاوز عملية التغيير الصورة بوصفها صورة فقط إلى كونها جوهرًا.

وتنطلق أيديولوجية ملا صدرا من أمر جذرى: وهو حالة الخطيئة لنفس تعتبر أصلاً، وهو ما يعتبر أمرا عاما لكل الأنفس، التى يجب أن تنهض – تنتصب– من هوة الظلمات نحو العالم الروحى الملائكى. والحالة الإنسانية للنفس هى المستوى الذى يسمح بذلك التحليل، والذى يتم من خلال أربع رحلات رمزية. الرحلة الأولى وتتمثل فى الارتقاء المادى: من كل ما خلقه الله إلى الحقيقة العليا "لله"، وهو ما يعبر عنه بتعبير" من الخلق إلى الحق"، ومحتواها يتفق مع الفيزياء الخاصة بابن سينا. والرحلة الثانية وهى التى يعتمد فيها على علم العقائد: وتكون من الله الخالق إلى "الذات الإلهية"، ويعبر عن ذلك بتعبير" فى الحق بالحق"، ومحتواها هو الذات الإلهية وأسماؤها وصفاتها، وهو "علم الإلهيات"، والرحلة الثالثة

وتمثل العودة الصوفية: وتكون من الله الذى يخلق من خلال عملية انبثاق نورانية إلى العالم الملائكي، ولكن من خلال النور الذى يمنحه الله، ويعبر عن ذلك بالقول: "من الحق إلى الخلق بالحق"، وتحتوى هذه الرحلة على نظام انبثاق – صدور- فيض- الذوات من الله كنور الأنوار، وهو ما يسمح بمعرفة العوالم الميتافيزيقية والعقول السماوية. والرحلة الرابعة: وتعتمد على الجانب الصوفي، ويعبر عنها "بالحق فى الخلق"، ويكون (الانطلاق) من الله خلال عالم الخلق، ويحتوى على علم السالك بذاته والمعرفة الذاتية للنفس، بمعنى: المعرفة الروحية الباطنية على طريق الحكمة المشرقية.

لقد انطلق ملا صدرا من المبدأ القديم الذى ينص على أنه لا يعرف ربه من لا يعرف نفسه أولا. وهكذا، تنفتح الأبواب للقيام بعملية تفسير باطنى لعلم الوحدانية، ويتعمق فيه حتى الوصول إلى سر المعاد. ولكى يقدم ملا صدرا هذا المختصر، فقد جمع- بطريقة توفيقية - بين كل من فكر ابن سينا، والتفسير الإشراقى للسهروردى، والعقيدة الألوهية الصوفية لابن عربى المرسى. وقد وضع هذا العمل أو الجهد داخل إطار التدين الشيعى. وقد كان ملا صدرا يعتقد أن ذلك التدين هو الإسلام الحقيقى الشامل وقد شرحه ومارسه. فمفهومه – إذن – يمثل معرفة للنبوة المستمرة – المتواصلة.

ويرى ملا صدرا أنه بدون أنبياء لا يمكن أن يوجد أى علم حقيقى. ولقد وضع الوحى الإلهى هؤلاء الوسطاء بين الجيل الإنسانى والمعرفة الإلهية. ولقد كلف الله ستة من بين هؤلاء الأنبياء، الذين يتمتعون بطبيعة تفوق طبيعة البشر، واحدا بعد الآخر بإبلاغ الشريعة الإلهية للبشر: وهؤلاء هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ومع محمد تختم دورة النبوة بصفتها شريعة. لكن هل معنى ذلك أن وحى الله النبوى قد انتهى؟ نعم لقد انتهى ولكن إلى حد ما، فإذا كنا لا نستطيع أن نصل إلى الشريعة بدون عون من الله ومدد منه فمن الأصعب أن نفهم الشريعة بمفردنا. إننا لا نحتاج إلى كتاب جديد، ولكن نحتاج لمنْ يحافظ على

الكتاب. من ثم، تأتى بعد دورة النبوة الشرعية دورة أخرى وهى الخاصة بالتربية الروحية: وتتمثل فى الولاية أو النبوة الدائمة والتى سوف تستمر حتى ظهور الإمام الذى سيعلن البعث النهائى.

إن محتوى النور الدائم والمتتالى مصدره جوهر النبوة الحقيقية، وهو مصدر التشريع النبوى الظاهرى لمحمد وللوحى الباطنى الشخصى. وأن الأربعة عشر الطاهرين: محمدًا وفاطمة والأئمة الاثنى عشر يمثلون التجلى النبوى النورانى. ويحافظ الأئمة، خلال تجليهم الأرضى السريع – وجودهم العابر فى هذا العالم، على الكتاب ويعلمون المؤمنين معناه الحقيقى: وهو الباطنى. وهكذا، وحتى الإمام الثانى عشر الذى سوف تظهر رجعته النهائية المعنى الأخير الخفى للحقيقة بعد هذا النفق الذى نعبره الآن (وقت الغيبة). ومن الصحيح أن العالم الحقيقى يعرف شيئًا من كل هذا، ولكن هذه الحقيقة باهرة جدا لدرجة أنها تعمى عيون العامة من البشر، بما فى ذلك المؤمنون، وتجعلهم يعتبرون الأفراد الذين يتم تعليمهم هذه الحقيقة كعابدين للأصنام. وتعتبر الخلوة التى قام بها ملا صدرا دليلا حيا على هذا الوضع، ومع ذلك فهو الطريق الوحيد للمعرفة. وفلسفة النور بدون الإسلام لن تصل إلى الحقيقة. والإسلام الظاهرى يبقى محصورًا فى الفهم الحرفى؛ وإن إسلام الشيعة فقط هو الذى استطاع تحقيق التوافق الأصلى بين نور العقل الفلسفى ونور الوحى الإلهى، حيث جعل المعرفة تقتبس من مشكاة أنوار النبوة الدائمة.

ب- تحول – تطور – ميتافيزيقا النور:

إن مفيوم ملا صدرا يؤدى إلى ثورة عميقة فى ميتافيزيقا النور، وذلك تبعًا للتفسير الذى اعتبره السهروردى هو التفسير الحقيقى لابن سينا. لقد اعتبر ملا صدرا مبدأ ابن سينا: الذى يقول:" إن فكرة الوجود عندما نصف الجوهر – الذات- لا تضيف للذات أى بُعْد جديد" تفسيرا أو تأويلا خاطئا. حيث يرى أن فعل الوجود هو الشيء الأساسى، سواء تعلق الأمر بالوجود الحقيقى أو العقلى فقط. من ثم، فإن الوجود يحدد الذوات وهذه الذوات ليست فقط قابلة للتغيير أو التحول، وإنما تقبل

الزيادة والنقصان، وحتى نفس مرتبة الجوهر يتم اختراقها من قبل الحركة التى بين الجواهر. إذن، فالذات تنتشر وتختلط فى كل شيء، بدءًا من الهوية غير العضوية حتى الأشكال الإنسانية والسماوية. إن الوجود ليس فقط يطور الكون، وإنما من وجهة نظر ما وراء التاريخ يتفوق على الكون. إن ذاتية فعل الوجود المحدد لا تتمثل فى حالته كمفارق ولا فى كليته، وإنما فى حاله كشهود، بمعنى: طابعه التراسندنتالى(المتعالى)؛ لأن الوجود هو الفعل الخاص والمحدد للكائن الروحى، أما مجرد المجاورة والتلامس فتخص الكائن المادى. ولهذا، فإن فعل الوجود لا يأتى من العدم وإنما من الوجود الدائم الشهودى.

إن ميتافيزيقا الشهود هى القاعدة الأنطولوجية للمعرفة وللنموذج العملى للمؤمن الشيعى. إن الشهود يجعل من الإنسان شاهدًا لله، سواء كان ذلك عبارة عن الشهود المباشر للأئمة أو غير المباشر لباقى المؤمنين. ويعتبر الإنسان – المؤمن الذى لا يعرف إمامه ميتًا من الناحية الروحية، إنه إنسان فى حالة اللاوعى، إنه إنسان فاشل. بسبب حضور الأئمة الكبير فى المعرفة الإلهية الصدرية، فهم حارسو علم الله وكنوز علم الله التى يعرفونها (فى شكل) صور للذوات..ومن خلال تلك الصور يمكن للبشر الذين يسيرون فى طريق العودة النهائية إلى الله التعارف فيما بينهم. ومن هنا، فإن المؤمن الحقيقى ال"عارف" للإمام ليس هو ذلك الذى يعرفه من الناحية الجسدية أو المادية، وإنما هو ذلك الذى يكون حاضرًا- أمام الإمام فى حالة شهوده لله. وحضور الإمام كشاهد لله ليست شيئًا آخر إلا مشاهدة الله لذاته فى آدم السماوى. من ثم، فإن الحضور أمام الإمام هو حضور أمام الله بواسطة ذلك الإمام، والذى يقدم للمؤمن الله المستتر كالإله (الموجود فى) الوحى. إن الإمام وهو الإنسان الكامل وأيضًا هو آدم السماوى يمثل المرشد الداخلى الذى يقود الإنسان لمعرفة ربه، كما يقوده إلى الحشر الأبدى- الخالد- الأزلى.

ولكى نفهم معنى المعرفة والحشر يجب أن نتذكر أن الحشر له معنى خاص عند ملا صدرا: إنه ليس عبارة عن البعث البحت للجسم المادى، كذلك فهو ليس

البعث الروحى الخاص بابن سينا. إن النفس الإنسانية لا تكون أسيرة فى الجسم، بل العكس، يمثل الجسم الحد الأرضى وذلك بعد سقطتها الكبرى، فإذا فشلت فى أثناء وجودها الأرضى فإنها ستستمر غارقة فى هوتها فى الحياة التى لا ترقى إلى حياة البشر. من ثم، فإن البعث هو العودة الكبرى إلى الأصل الجذرى. إن تلك السقطة وهذا الصعود – الارتقاء – لا يمثلان أى لون من تناسخ الأرواح، حيث يرفض ملا صدرا هذه الفكرة لأنه من المستحيل أن تعود صورة هى صورة بالفعل لتكون صورة بالقوة، وإنما هو عملية صعود تتحقق بفضل الحصول على جسم خاص: وهو جسم البعث؛ وتحصل عليه النفس من خلال الجسم المكتسب، بمعنى بواسطة فعلها المعرفى والعملى فى آن واحد (المعرفة والحب).

كذلك لا ينبغى أن نفهم جسم البعث المكتسب كجسم آخر تحل فيه النفس، وإنما كتغيير جوهري: انتقال (تغير) دائم وذاتي للمادة الجوهرية وتحول ذاتى للطريقة الخاصة بالذات. وإذا كان ابن سينا لم يفهم هذا المعنى الحقيقى وكذلك الذين ساروا على دربه فذلك سببه أنه اعتبر – تصور – العالم المادى هو العالم الوحيد الجسدى أو الذى له جسد. ولكن بين العالم الروحى والعالم الجسدى المادى يوجد عالم ثالث. إنه العالم المتجسد من "المادة الروحانية اللطيفة" وذلك مثل الخاص بعالم المدن الأسطورية: عالم الصور– الأشكال– المعلقة الخاصة بالسهروردى والذى يشارك فى – آن واحد – فى عالم ما هو محسوس وعالم ما هو معقول: عالم صور؛ مثل صورة الوجه فى المرآة. لكن ملا صدرا يعدل من مفهوم السهروردى بمعنى أنه يرى أن الخيال النشيط هو ملكة روحية توجد داخل النفس وتمثل الجسم اللطيف الخيالى. وبذلك، فإن الإنسان يحوز ثلاثة ألوان من الوعى: محسوس ومعقول وما هو بين ذلك وهو الخيال، وهو الخاص بكل من الجسم والروح والنفس على التوالى. والبعث، إذن، هو تتويج لمعراج النفس من الهوة الجهنمية حتى العالم السماوى، إنه الصعود من العالم الإنسانى إلى العالم الإلهى.

وللجسم اللطيف الموجود داخل النفس حياته الخاصة وعالمه المحدد: عالم الخيال- المثل، وهو ضرورى لشرح - لتفسير - التجارب الوجدية والبعث. وتتمتع النفس بالاستقلال عن الجسم البدنى المادى فى قدرتها التعقلية وأيضا فى قدرتها التخيلية. ولهذا فبعد الموت، وعلى الرغم من انفصالها عن الجسم المادى، يمكنها أن تمارس عملية الإدراك بشكل محدد وفردى من خلال الجسم اللطيف الخيالى؛ وتتحول كل ملكاتها إلى ملكة واحدة لأنها ليست فى حاجة إلى توزيع قواها من خلال الحواس الخمس الخارجية.

إن الخيال يُترجم إلى شكل إدراك محسوس، وحواسه الخمس تصير حسية، ولكن بدون أن تترك كونها حاسة واحدة فقط. وهكذا، فإن الأنفس الإنسانية بعد أن حدث تغير فى جوهرها تتصرف كما لو كانت أنفسًا ملائكية أو سماوية، ولكن لا تفهم فقط المعرفة الكلية مثل هذه الأنفس وإنما الوقائع المحددة الخاصة. فالبعث إذن يمثل تتويجا لعملية الميلاد الثلاثية للإنسان تبعًا لكل واحد من عوالمه (المادى والروحى والخيالى)، حيث تمثل الأكوان الثلاثة: الدنيا والبرزخ والآخرة. حيث يولد الإنسان من أمه ويخرج إلى عالم الدنيا وهو العالم الأول، وإلى العالم الثانى - عالم البرزخ - يولد من مهد الحياة، وفى هذا المعنى فإن الحفرة التى يوضع بها الجسد هى مهد النفس: إنه عبارة عن البعث الأصغر، ويصل الإنسان إلى العالم الثالث من خلال الارتقاء النهائى إلى الله (وذلك) فى البعث الأكبر. ومن بين هذه الأنواع المختلفة من الميلاد أولى ملا صدرا ميلاد النفس اهتماما خاصا:

« حين يعيش الإنسان فى هذا العالم تكون لديه حالة الإدراك المناسبة لطبيعة الجسم المادى، ويقوم هذا الجسم المرئى بأفعال وبأنشطة عملية. وتكون النفس والروح كلتاهما مغمورتين فى وجود الجسم، ومختبئتين تحت حجابه، وتحصلان على وسائل بقائهما من خلاله. وعندما يريد الله أن يقود النفس من هذا العالم إلى البرزخ فإنه يميت الجسم - بواسطة ملك الموت. وهكذا تبدأ النفس نموها الثانى وذلك عندما تولد فى عالم البرزخ وتتلقى التربية التى تناسبها. حينئذ تكون النفس

هى الظاهرة والمرئية، وتقوم بالأفعال العملية فى البرزخ، وتجد بنفسها وسائل بقائها، وتجعل بنفسها هذه الأشياء تصل إلى روحيا وجسميا المكتسبين للبعث. وبالفعل فهى التى تظهر وتبدو فى عالم البرزخ، وهى التى تشكل صورتها الذاتية هناك، حيث تحدد سلوكها وشخصيتها وعمليا. ولهذا فإن عالم البرزخ يشكل عالما مختلفا بين هذا العالم (المحسوس) والعالم الآخر (المعقول). إنه الدار التى تدوم مثلما يدوم السَحَر بين الليل والنهار، إنه مقر الأنفس والأرواح التى تم نقلها من هذا العالم (الخاص بنا) منذ بداية الأزمان وتكون هكذا حتى نهاية العالم- القرون- الزمان، عندما تعلن الساعة الأخيرة، ساعة التغير الكبير."

هكذا يتوج وينتهى هذا التصور العملاق الخاص بأحوال الأخرة والبعث والميعاد عند الشيعة. لكن هذه اللغة، مهما بدت غريبة على زماننا، لا يجب أن - تخطف أبصارنا - أو أن تعمينا عندما نحاول أن نقيمها: إنه لا يزيد عن عملية إضفاء شكل مثالى وأسطورى على إنسانية طوباوية، بدون الحاجة لأية بنية اجتماعية أو علم لاهوتى خاص بوحدة الوجود الكلية.

3- غازى سعيد قمى (1639- 1691)

أ - التجلى الغنوصـــى - المعرفى:

إن فكر ملا صدرا، وبالتحديد كتابه القيم «كتاب الأسفار الأربعة العقلية»، كان له تأثير حاسم فى تواصل الفكر الشيعى منذ القرن السابع عشر حتى أيامنا هذه. وإن أول المواصلين لجهده والرواد فى مجال التفسير والشرح هما صهراه ملا محسن فايز كاشانى وعبد الرزّاق اللاهيجى. أما غازى سعيد قمى فقد كان تلميذا للأول[٣]. ويتميز فكر غازى، بالإضافة إلى كل ألوان التعقيد الخاصة بالأيديولوجية الشيعية، بصعوبات كبيرة جدا إلا إذا اعتمدنا على كتاب «مفتاح الجنة» المكتوب باللغة الفارسية. فبالإضافة إلى طبيعة مؤلفاته بشكل عام، فقد كان

غازى مؤلف هذا الكتاب شيعيا أصوليا بسبب تأثره بمحسن فايز، وكان أيضًا مؤيدا نشيطا لعقيدة apofantica وذلك بفضل تتلمذه على يد راغب على تبريزى. وبعد التنبيه إلى هذه التحفظات، فإن فكر غازى يسير تبعا للجدلية العامة للغنوصية التى تقوم عليها المعرفة الشيعية. حيث يرى أن المعرفة الحقيقية ليست عملية فهم بسيطة للشيء وإنما إحاطة بطبيعة ما هو معروف، سواء كان ذلك عبارة عن التمثيل الحسى أو المعرفة العقلية أو الرؤية الاتحادية. وهذا يعنى أن المبادئ التى تسمح بالإحاطة والتمييز تكمن فى روحنا، والوصول إلى الصواب هو عملية طبيعية للنفس ولا ينتج من خلال ملكة عقلية خاصة. هذه العملية الطبيعية للنفس هى نتاج لطبيعتها وذلك كما بنى هيكلها فعل الخالق المنير.

إن معرفتنا تحيط بكل ما هو مخلوق ولكن لا تصل إلى (وجود) أيقونة واجب الوجود الذى لا تتسع له مراتب الذات التى توجد فى النفس الخاصة بنا. ومن هنا، فإن غازى سعيد قمى ربما وجد نفسه مضطرا إلى أن يؤكد أنه لا يمكن أن نصف ذات الله بأى شيء على نحو تشبيهى، أى يقوم على التشبيه أو القياس، بما فى ذلك وحدانية الله التى لها معنى مختلف جدًا عن الذى نستخدمه عادة. ولهذا أيضًا، فإنه بدلاً من أن نطلق عليه "الذات" يجب أن نقول (وجود) "الأيقونة" حيث لا يوجد أى علم بما فى ذلك الإلهيات يمكن أن يعبر عنه بشكل كامل وصحيح، حيث إن التشابه أو القياس بين ما يوصف به الله وما يعنيه ذلك الوصف بالنسبة للكائنات لا يزيد عن كونه توافقا لفظيا بسيطًا. فالله هو جوهر محض وبسيط لا يقبل أى وصف مباشر. فالله هو ذات متميزة، وعلم اللاهوت apofantica يمكن فقط أن يصل إلى المعنى الأخير الخاص بالتوحيد وهو" التوحيد" من خلال الصمت. وفى هذا المعنى، فالله ليس ذاتا بل هو أكثر من الذات، فالله هو اللاذات كما لو كان ذاتا[1]. وهذا هو المعنى الحقيقى لتعبير " الوجود الحق". ولكن كيف يمكن أن نعرف

---

(١) قد يكون قصد المؤلف هو أن الله يحوز من الذات الوجود، ومن اللاذات (وهو العدم) عدم الاتصاف بأى صفات مادية أو الخضوع للزمان والمكان. المترجم.

شيئا عن الله؟ إن التجلى يشق سر الذات الإلهية العميق مثلما يفعل ذلك نور الفجر (مع ظلمة الليل). فى هذا التجلى توجد شخصية (هيئة) تحمل الصفات والأسماء الإلهية التى تظهر الأفعال نحو الداخل، ولكن بدون الكشف عن الذات. إن هذه الشخصية- الشكل- يمكن أن يعبر عنها من الناحية الفلسفية بالعقل، أو من خلال "الثيوصوفية" "علم اللاهوت الروحى" عندما نعبر عنها من خلال الأسماء الرمزية الخاصة بالمعرفة الشيعية. ولكن الانتقال من المعنى الظاهرى إلى المعنى الباطنى يمكن أن يتم فقط من خلال " المعرفة القلبية "، وهى الناتجة عن "الثيوصوفية" أى علم اللاهوت الروحى للحقيقة المحمدية طبقا للمعرفة الشيعية، بسبب أن هذه المعرفة لها بُعْد إلهى (باطنى) وآخر له علاقة بالإنسان (الظاهرى). وبالنسبة للأول يتم الدخول تقريبًا من خلال الولاية والتى تميز بها بشكل خاص الأئمة الاثنا عشر. ومن المحتمل أن يكون النص الأقل صعوبة لغازى سعيد قمى هو الموجود فى «كتاب التوحيد» والذى يقول فيه:

«إن الله خلق النور المحمدى قبل خلق السماوات والأرض والعرش واليابسة واللوح والقلم، وقبل أن يخلق المائة والأربعة والعشرين ألفًا من الأنبياء. وفى نفس الوقت خلق مع هذا النور اثنى عشر حجابًا: حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب الشكر، وحجاب الرحمة، وحجاب السعادة، وحجاب الكرامة، وحجاب المُقامة، وحجاب القيادة الروحية، وحجاب النبوة، وحجاب التعظيم، وحجاب الخوف المقدس وحجاب الشفاعة.»

إذن فالأئمة الاثنا عشر نظرا لكونهم شخصيات نورانية يمثلون نماذج للاثنى عشر علاقة عملية أساسية يمكن الإشارة إليها رمزيًا من خلال شكل مكعب، ويشبه بذلك بنية العرش المستوى فوق ماء الفطرة. والشكل المكعب هو الكعبة والماء الذى يقصده هو الذى يستخدم فى الوضوء والغُسل الشرعى.

ب- الحياة الروحية كعملية ارتقاء وصعود:

إن الحياة الروحية الحقيقية للإنسان هى عملية صعود أو ارتقاء يتم من خلال تعمق عقلى تقوم به روحنا، والذى يشمل - بصورة متتالية - معنى العوالم النباتية والحيوانية والإنسانية والحسية والعقلانية. بعد هذه العملية الأولى للصعود يختفى المكان والزمان، ويبدو عالم الأسرار والعوالم البعيدة. وتوقف الزمان والمكان يعتبر أمرا ضروريا، وذلك لأن مفهومنا عن الزمن يعتمد على التتابع، ومفهومنا عن المكان يعتمد على الاقتران والتزامن أو الاستقرار، وعندما يتم تثبيت- إيقاف التتابع يمكن الدخول بعمق فى الواقع الحقيقى. والزمن ليس تطورًا خطيًا من الماضى إلى المستقبل، وإنما هو فلك دوّار. من ثم، يوجد زمان ومكان لطيفان، لهما معنى حقيقي فى مقابل الزمان والمكان المعتمين اللذين نعيشهما أو نحسهما من الناحية الظاهرية.

ومن خلال الزمن اللطيف يمكن فهم الذوات الحقيقية " الحقائق" التى يتم الوصول إليها بواسطة الملكوت: أ- السر الأزلى الخاص بالحالة الأرضية للأرض، ب- الملك المختص بالطابع الباطنى للأرض، ج - الملك الموكل بإدراك الملائكة للأرض وتسميتها الإلهية أو السر الإلهى. وفى ملك باطنية الأرض يوجد الواقع الذى يتجاوز العالم المادى للزمن، إذن، فهو المسئول عن الإيقاف المؤقت الذى يسمح للإمام أن يرى كل الوقت كوقت معاصر سواء الماضى أو المستقبل.

وإجمالاً، فإن الملائكة الثلاثة المذكورين ينفذون الرحلة الميتافيزيقية للإمام وأصحابه فيما وراء المكان والزمان نحو تجربة وجدية، يغير فيها الإمام هيئته ويعود إلى واقعه الأصلى كنور لتجلى الواقع النبوى. وهذا النور الذى يصدر عن نور المبدأ العلوى يتلون بمعان ميتافيزيقية. فنور العالم العلوى هو بياض محض، ونور عالم الملائكة أو العالم الأوسط به كل الألوان الوسطى ما بين الأبيض والأسود، والجزء الخارجى الذى يكون حذا مع العالم العلوى يكون أصفر. والجزء الأوسط أحمر، والذى يكون حدا مع العالم السفلى يميل إلى السواد. ومن هنا ينطلق

المؤلف ليضع نظرية خاصة بالرموز التى تشير إليها ألوان ثياب الإمام الصوفى وغيرها من مستلزماته.

وبنفس الطريقة يفسر غازى سعيد قمى عناصر أخرى (لرؤيته الرمزية) ولتفسيره الرمزى للتاريخ الروحى. فمثلاً، جبل قاف(*)، الذى يصعد إليه الحجيج، له – فى نفس الوقت – معنى كونى وتجلى ونفسى. ويحكم ذلك الجبل ملك الإنسانية والذى عليه يعتمد التشبية: ا – الإنسان المادى أو النباتى؛ ب- الإنسان النفسى أو الحسى، ج- الإنسان العقلانى – الفكرى أو الإلهى. من ثم، فهذا الملك هو الصورة الإنسانية للسر الإلهى (خليفة الله) بالنسبة للبشر. من ثم فإن طريق الارتقاء أو الصعود هو، فى نفس الوقت، تربية وعملية كمال وتنمية ذاتية إلزامية، فهو ليس عبارة عن هيئة خاصة بالكائنات أو أنطولوجية (للذات أو الكائن)، وإنما هو هيئة وجودية ويتعلق بالإرادة والتى تظهر فى فعل الأمر: كُنْ. ومن هذا التغيير الذاتى فى الهيئة تُفتح أسرار العوالم البعيدة العلوية، عالم المادة اللطيفة النورانية.

ج- التوجه التالى لمدرسة ملا صدرا:

خلال النصف الثانى من القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر يوجد الكثير من أسماء المفكرين الإيرانيين الذين ساروا على هدى مدرسة ملا صدرا وغازى سعيد قمى. وإحقاقًا للحق، يجب إن نقول: إن الأشياء الجديدة التى قدمها هؤلاء التابعون كانت قليلة جدًا، حيث يسود بينهم جميعًا قراءة إشراقية لفكر ابن سينا. وهذا يحدث مع كل من حسين خوانسارى (1016/1607–1098/1686) وهو مؤلف لـــ "تعليقات على الشفاء"، وملا شمسا جيلانى، مؤلف كتاب "مسالك اليقين"؛ ومحمد بن على رضا اغناجانى، وهو الذى شرح كتب مير داماد، والشيخ حسين تونكابانى، مات بعد عام 1029/1620، وكان تلميذًا لمير داماد؛ وقافام الدين رازى، وهو تلميذ للتبريزى، ومحمد رافعى ميرزاده، وهو

(*) هكذا يسمى الجبل الذى يصعد إليه الحجيج تبعا للرؤية الرمزية للحج التى يتبناها هذا المفكر، والمعروف أن الاسم الأصلى له "جبل عرفة"..

مؤلف كتاب "روضة الأنوار فى آداب الملوك"، وملا محمد باقر سبزاوارى، مات عام 1090/1679، وأغا ميرزا حسن لاهيجى، مات عام 1121/1709، وهو مؤلف لكتب مهمة مثل: روائع الحكماء، وزواخر الحكم، وAyineh-ye hikma، وملا نعيمة طالقانى، بعد عام (1102/1739) مؤلف لكتاب يسمى " أصل الأصول"، وبهاء الدين محمد أصفهانى (1062/1652- 1134/1722)، وهو مفسر باطني جدًا لابن سينا لدرجة أنه يسمى كتابه "عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا"، وملا عبد الرحمن داماداند، مات عام 1150/1750، وهو مؤلف لكتاب "مفتاح وأسرار الحسين" *Meftah-e asrar-e Husayn*. وكما سيُقال فيما بعد، فإن هذه المدرسة ستستمر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى هذه الأيام.

4- الفكر الإشراقى فى الهند خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر:

أ- تأثير الفكر الإشراقى:

إن محاولة الإمبراطور المغولى أكبر 1604 -1014-964/1554) Akbar) لوضع دين إلهى يحوز إجماع كل طوائف البشر سهل طريق تطور وجود معرفة إشراقية فى الهند: فالمعرفة الإشراقية كانت إحدى مصادر هذا الفكر الدينى الإجماعى. فالعلاقات بين الهند وإيران لم تنقطع على الإطلاق- سواء قبل انتشار الإسلام أو بعده. ومع ذلك، فقد شكل تباين اللغات المختلفة، فى أحيان كثيرة، عقبات كبيرة. فى تلك اللحظة، تحولت اللغة الفارسية إلى لغة ثقافية فى شمال غرب الهند مما سهل وصول فكر السهروردى. وبالإضافة إلى هذا الأمر يجب أن نضيف قضية وجود تراث إيرانى سابق على الإسلام فى فكر السهروردى كان يتفق مع مصالح الأدب الفارسى المازدكى، والذى ظهر من جديد استجابة لأسباب تتعلق بالهوية الوطنية.

وفى حوالى عام 1008/1599 تم ترجمة "حكمة الإشراق" إلى الفارسية. وقد هاجر - فى نفس تلك الفترة - كاهن مزدكي رفيع المستوى يدعى إزار كايفان من إقليم شيراز إلى الهند وبصحبته تلاميذه. وقد قبل الهنود مؤلفاته بسرعة واعتبروها كما لو كانت كتبا خاصة بهم، مما جعلهم يسهلون عملية انتشارها، بما فى ذلك إصدار طبعات أخرى منها فيما بعد. وبصفة عامة، يخلو ذلك الأدب - من وجهة نظر نقدية وفلسفية - من قيمة كبيرة، لكنه يسمح بتتبع - بالتعرف- على منطقة معروفة بشكل محدود من الفكر الإشراقى. وإجمالاً، فإن المحتوى الأيديولوجى لذلك الأدب هو عبارة عن خليط من عناصر زرادشتية ومانوية وبوذية وعقائد إشراقية وشيعية وصوفية.

ب- معبد شاه:

إن أحد المؤلفين الذين تأثروا بالفريق الذى تتلمذ على يد آزار كيفان هو معبد شاه، وهو مؤلف كتاب " المذاهب الدينية "***"Dabestan –I Madahib"***. ولقد كان لمعبد شاه معرفة ما بالفلاسفة حيث قسمهم إلى قسمين: مشائين وإشراقيين، وذلك بالإضافة إلى اهتمامه بالفكر المزدكى القديم ومعرفته العميقة بالبارزى. وكان يرى أن فكر الإشراقيين - بصفة عامة - يتفق مع فكر دين الإيرانيين القدماء، وقد أخذه عنهم الفلاسفة، الإغريق، وقد توّج أفلاطون هذا العمل. والمصدر الأساسى لكتاب "المذاهب الدينية" هو ***Dasatir Nameh Dabestan*** وهو عبارة عن ستة كتب مقدسة تُنسب بدون دليل إلى ستة أنبياء إيرانيين قدامى. والكتاب مكتوب بلغتين: الأولى غير مقروءة على الإطلاق (على الأقل بالنسبة لى) وربما يكون مكتوبا بلغة رمزية مشفرة، والثانية هى ترجمة فارسية بارزية وتنسب- أى الترجمة- بشكل من الصعب تصديقه إلى ساسان وهو معاصر لخسرو برويز.

وتبعا لكوربان، فإن الكتاب المنسوب للنبى ساسان يعكس ميتافيزيقيا السهروردى، وقد اختلطت بمعرفة الصوفيين الإيرانيين، ولهذا ليس من المغامرة والمخاطرة إضافة كتاب "دساتير نامة" ***Dasatir Nameh*** إلى مجموعة آزار كايفان. وقد أشار معبد شاه إلى أنه فى عام 1048/1638 التقى فى مدينة لاهور بأحد تلاميذ آزار كايفان ويُدعى فارزانه بهرام بن فرشاد، ويعرف بكوشاك بهرام، وقد نسب شاه إليه معلومات فلسفية ولاهوتية واسعة، وكذلك معرفة اللغة العربية والهندية والفارسية ولغة أخرى غربية، وترجمة السهروردى إلى الفارسية. ولقد طبع لهذا المؤلف كتاب " المدينة ذات البساتين الأربعة " باللغة الفارسية (بومباى 1279/1862). فى هذا الكتاب يوجد تصور للكون، وكذلك تاريخ رائع للأنبياء الملوك، ويشتمل على أنبياء من شعوب عديدة ومعرفة إشراقية واضحة، وهى طريق وسط "برزخ" بين الجدلية النظرية والممارسة الروحية الصوفية. والمؤلف – الذى يقدم نفسه على أنه تلميذ لآزار كايفان ويطلق على أستاذه صفات كثيرة من بينها إمام الزمان – يعتبر المعرفة الإشراقية ونظرية الأنوار الخاصة بالفارسيين شيئا واحدا.

ج- هوسانج المفترض:

وتبعا لكوربان، يجب أن نضيف أيضا لنفس المجموعة كتاب "عقيدة هوسانج" وهو نبى إيرانى مفترض، ويتكون من أربعة أجزاء وهى: ***Jestab***، ***Zayendeh-Rud y Zareh***، ***Risala Zardot Asfar***. وكتاب "دار العلوم" ***Dabestan*** يذكر علماء مزدكيين آخرين هاجروا من شيراز، وقد عرفهم شخصيا، ومن هؤلاء اثنان، وهما حكيم إلهى هيرباد وحكيم ميرزا، تم تصنيفهم كإشراقيين وعارفين لفكر السهروردى.

ويؤكد مؤلف كتاب ***Dabestan***، اعتماذا على المجموعة المزدكية التى هاجرت من شيراز، على الأصل الإيرانى للفلسفة، سواء فى شكلها الجدلى والنظرى، ويمثله المشاءون، وكذلك فى الناحية الوجدية والأفلاطونية، ويمثلها الإشراقيون. وربما يكون المترجمون قد استعملوا تلك الكتب القديمة المفترضة المحفوظة فى كنوز الملوك الفارسيين، وذلك لينشروا المعرفة فى كل العالم. وإذا صدقنا فى هذا مؤلف كتاب دساتير فإنه يكون قد انتمى إلى فريق آزار كايفان كل من بهاء الدين عاملى، وهو شيعي مجتهد من أصفهان وأستاذ ملا صدرا.

هوامش الفصل الثالث

١- كان أبوه، شمس الدين محمد داماد، تلميذاً لنور الدين على بن عبد الأعلى كاراكى (مات عام 945/1538)، والذى اعتبره الشيعة الإمامية واحدا من كبار علماء عصره. وبعد أن درس فى مصر والعراق وسوريا، أقام فى أصفهان فى عهد الشاه طاهماسب (931/1524- 984/1576)، وقد كان له تأثير كبير جدا فى الإدارة الإمامية. وابنه يُدعى مير محمد باقر بن شمس الدين محمد داماد فندريسكى استارابادى، ولد فى استاراباد نحو نهاية الثلث الثانى من القرن السادس عشر الميلادى. درس فى طوس، وأقام فى أصفهان خلال حكم الشاه عباس الأول (996/1587- 1038/1628)، حيث حاز تقدير ذلك الملك، وكذلك الشاه صافى (1038/1629- 1052/1642). وقد أشار كاتبو سيرته إلى صداقته مع الشيخ بهاء الدين عاملى. مات عام 1042/1631. وقد نسبت إليه كتب كثيرة باللغة العربية والفارسية، والجزء الأكبر منها لم ينشر بعد وبعضها ذو حجم كبير جدا. ومن تلك الكتب يجب أن نذكر كتاب " الأفق المبين"، وكتاب "القبسات"، وكتاب " الصراط المستقيم"، وكتاب "تقويم الإيمان". كما يُنسب إليه أيضًا كتابة الشعر، وأن مؤلفا من هذا النوع كان يحمل العنوان المعبر "مشرق الأنوار"، وبسبب معارفه الكثيرة، أطلق عليه المعلم الثالث (الأول هو أرسطو والثانى هو الفارابى).

٢- صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازى ويعرف بصدر المتعلم، وبصفة خاصة بملا صدرا، ولد فى شيراز حوالى عام 979/1571- 980/1572)، فى عهد الشاه طهماسب، ومات عام 1050/1640). كان والده ينتمى للإدارة الصفوية، ولهذا استطاع ملا صدرا أن ينتقل بسهولة إلى أصفهان حيث درس علم الحديث والتفسير على يد الشيخ الذى ذكرناه بهاء الدين عاملى، ولم يثبت بشكل قوى تعلمه على يد مير أبوالقاسم، ولكن مع ذلك، يوجد احتمال لتأثير غير مباشر. ولكن المعلم الرئيسى لملا صدرا هو ميرداماد، الذى علمه

التفسير الصوفى لإشراق ابن سينا، والذى سار على طريقته بشكل كبير لدرجة جعلت شهرته تغطى على شهرة أستاذه. وبعد هذه الفترة من التعليم، اجتهد ملا صدرا فى أن يعيش بشكل كامل الفكرة الشيعية، وأن يعلم بشكل حيوى، وليس بشكل نظرى، أيديولوجيتها. وعلى الرغم من الازدهار الثقافى والتسامح النسبى الصفوى، فإن ذلك لم يكن بسيطًا كما تشير إلى ذلك المظاهر الخارجية. ولهذا، ولكى يتجنب ملا صدرا الدسائس الصغيرة والتعيسة لمجالس مدينة البلاط؛ فقد لجأ إلى قرية كاهاك، وهى عبارة عن قرية على بعد ثلاثين كيلومتر جنوب شرق المدينة المقدسة قُمْ، حيث عاش حياة روحية خلال عشر سنوات. ونظرا لإعجاب حاكم الفرس المدعو الله وردى خان (1003/1594- 1021/1612) بشهرة ملا صدرا فإنه أمر بإنشاء مدرسة فى شيراز، وكانت مخصصة لحد ما لملا صدرا، والذى بهذه الطريقة عاد إلى مدينته الأصلية ومسقط رأسه، والتى درّس فيها حتى وفاته التى حدثت فى البصرة، وذلك فى طريق عودته من الحج إلى مكة للمرة السابعة عام 1050/1640م.

إن مؤلفات ملا صدرا كثيرة جدًا، حيث شرح "الشفاء" لابن سينا و"حكمة الإشراق" السهروردى و"الأصول من الكافى" للكلينى، وهو كتاب لم يكمله. كذلك ألف تفسيرا للقرآن. وهذه الكتب تعتبر مهمة جدًا وأساسية لفهم الحركة الشيعية الإمامية. لكن كتابه الرئيسى هو "كتاب الأسفار الأربعة العقلية"، يمثل ملخصا حقيقيا وروحيا لتجربته الصوفية الأيديولوجية ولتأملاته.

٣- ولد غازى سعيد قمى عام 1049/1639 فى مدينة قُمْ، وفيها درّس (ومات عام 1103/1691)، ولقد تلقى تعليمه الأيديولوجى فى أصفهان، والتى أقام بها فى العديد من المرات. وأول هذه المرات نحو عام 1068/1658). ومن بين أساتذته، بالإضافة إلى محسن فايز. يوجد ملا راغب على تبريزى، والذى يبدو أنه أخذ منه أكثر الأفكار تمييزا لأيديولوجيته الميتافيزيقية، وبخاصة، نفى العلاقة التشابهية أو من أى نوع بين الذات الواجبة بنفسها ودائما والذات الحادثة والمخلوقة. والمؤلفات المكتوبة لغازى سعيد قمى كانت واسعة جدا، على الرغم من أن كثيرا من مؤلفاته ظلت غير كاملة – من أنه لم ينه

كثيرا من مؤلفاته. وأهم مؤلفاته هي: الكتاب المؤلف بالفارسية Kalid-I behest (مفتاح الجنة)، والذى يمكن اعتباره كملخص ميتافيزيقى يعرض الأفكار المعارضة للتشبيه. 2- كتاب شرح الأربعين حديثا؛ على الرغم من أن النص المحفوظ يحتوى على ثمانية وعشرين حديثا؛ 3- كتاب الأربعينية وهو كتاب لكشف أنوار العالم المقدس، والنص المحفوظ يحتوى على عشرة. ولقد أشار الأستاذ كوربان إلى أن هناك كتابا آخر يقدم مستقلا وهو: شرح حديث الغيمة البيضاء، يمثل الفصل الحادى عشر من ذلك الكتاب، وعلى كل حال فقد بقى ذلك الكتاب ناقصا؛ 4- "كتاب لشرح لكتاب التوحيد" لابن بابويه الصدوق وهو أهم كتب غازى سعيد قمى.

مراجع الفصل الثالث

Bibliografía

1228. Aŝtiyānī, S. J. D., *Ŝarḥ-i hâl-o ārâ-ye falsafa-ye Mollà Ṣadrā*, Comentario a la vida y doctrina de Mollà Sadrā), Maŝhad, 1381/1961.
1229. Ídem, *Hast-í an-naẓar-i falsafa-o 'irfān* (El ser desde el punto de vista místico), Maŝhād, 1380/1960.
1230. Ídem, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le siècle XVII jusqu'à nos jours*, vol. I, Teherán-Paris, 1391/1971.
— Corbin, H., núm. 59.
— Ídem, núm. 60.
— Ídem, núm. 61.
— Ídem, núm. 62.
— Ídem, núm. 63.
— Ídem, núm. 64.
1231. Hūŝang, *Ayīn-i Hūŝang*, Bombay, 1296/1879.
— Ibn Babûyeh Qommí, A. Ŷ., núm. 75.
— Kolayní, M., núm. 81.
1232. Kuchak Bahrām, F., *Ŝārestan-i chahâr*, Bombay, 1279/1862.
— Môbed Ŝāh, *Dabestân -i Madâhib*, núm. 1226.
1233. Mollā Hādí Sabzavārí, *Ŝarḥ-i Manẓuma*, ed. M. Mohageg y T. Izutsu, Teherán, 1389/1969.
— Mollā Ṣadrā, S., núm. 90.
1234. Ídem, *Al-Ḥikmat al-mut'āliya fi-l-asfār al-'aqlīya* (La sabiduría de los cuatro viajes espirituales), ed. lit., Teherán, 1282/1865; ed. mod. 6 vols. en pub. por Ŝayj A. M. H. Ṭabāṭabā'í, Qom, a partir de 1378/1958.
1235. Ídem, *Seh Aṣl and his mathawí and rubâ'īyât*, intr. de Sayyid H. Naṣr, Teherán, 1380/1960.
1236. Ídem, *Maẓāhir al-ilāhiya*, Maŝhad, 1380/1960.
1237. Ídem, *Ŝawâhid al-rubūbīya*, con las glosas de Mollā Hādí Sabzāvarí. Maŝhad, 1388/1968.
1238. Ídem, *Kasr aṣnām al-ŷāhilīya*, ed. de M. T. Dāneŝ Paŷuh, Teherán, 1380/1960.
1239. Naṣr, H., *Ideals and realites of Islam*, Londres, 1966.
— Nāṣir-i Josraw, núm. 93.
1240. Qāzí Sa'īd Qommí, *Kalīd-i beheŝt*, ed. Sayyed M. Meŝkâti, Teherán, 1354/1935.
1241. Ídem, *Kitāb al-arba'īn*, ed. de M. 'Alí Bāmdâd, Teherán, 1354/1935.
— Strothmann, R., núm. 103.
— Ídem, núm. 104.
1242. Ṭabāṭabā'í, S. M. H., *Ŝī'a dār Islâm* (La Ŝī'a en el mundo islámico), Teherán, 1388/1968; trad. inglesa, *Shia in Islam*.
— Varios, núm. 107.

الـفـصـل الـرابـع

الفكر الإسلامى الإيرانى فى القرنين التاسع عشر والعشرين

1- تواصـــل الفكر الإيرانى:

أ- اختبار – تجربة – الحكم السياسى:

لقد أكد المفكرون الإيرانيون دائما على الأصل الإيرانى لثقافتهم وفكرهم، وكذلك على تواصله بلا انقطاع. وإلى حد ما، فإن ذلك ربما يكون ما حدث منذ بداياته حتى القرن الثامن عشر؛ ولا عجب أن يحدث نفس الشيء حتى أيامنا هذه. ومن الممكن أن نظن أنه قد ساهم فى هذا الأمر وجود جمود أقل فى الإسلام الشيعى فى مقابل الإسلام السُنى، ولتمتعه بحماية رسمية وشبه رسمية من قبل العائلة الصفوية، لكن الحركات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر أظهرت صدام الفكر اللاهوتى والفلسفى مع التوجه التقليدى نحو المحافظة. وعلى الرغم من الاضطهاد والتهميش – تبعًا لكل حالة – الذى عانت منه الشيعة الاثنا عشرية على مدى قرون طويلة فقد اضطرت أيضا للمرور بتجربة الحكم السياسى الصعبة.

ولقد عاشت الشيعة الإسماعيلية تجربة الحكم خلال حكومة الأسرة المالكة الفاطمية فى مصر وخرجت منها حائرة ومقسمة وأقلية وتحولت – إلى حد ما – إلى أسطورة خيالية. ولقد فهم فريق محدود من التابعين – بشكل سليم – إعلان الحشر الكبير الذى حدث فى قلعة الموت فى عام 569 الهجرية (8 أغسطس عام 1164)، والذى كان يهدف – إلى حد ما – إلى جعل التدين الشخصى الباطنى بديلا عن الدين الرسمى القائم. أما التراث المعادى فقد حول ذلك الإعلان إلى شيء أكثر بقليل من شيخ الجبل الأسطورى والدمويين القتلة، الذين يقومون بذلك تحت تأثير المخدرات. ومهما كان الطريق الذى قطعته الشيعة الاثنا عشرية مختلفا، فإن النتيجة كانت متشابهة، وإن كانت غير متطابقة.

ومن الناحية الرسمية، فقد اقتصر الشاه إسماعيل، مؤسس الأسرة الصفوية على الاعتراف بحقوق الجماعة الشيعية نظرا لكونها ممثلة الإمام المستتر. وبالفعل تمتعت الشيعة الاثنا عشرية بنوع من التسامح بعد قرون من الاضطهاد والتعذيب والاستشهاد. إن انتماء الصفويين لمذهب الشيعة الاثنا عشرية كان يعنى الضمان الكامل لتطور الروحانية الخاصة بها. وابتداء من هذه اللحظة، أعلن الملوك الإيرانيون أن مهمتهم تتمثل فى أن يضمنوا للمؤمنين وقت الانتظار حتى الوصول إلى الرجعة النهائية، ولكن، كما يحدث دائمًا، فإن الأمور لم تكن بهذه البساطة.

وعلى الرغم من أن المقارنات تكون دائمًا غير دقيقة، فمن المناسب أن نتذكر أن مرسوم قسطنطين، والذى يعرف خطأ بقرار ميلان، اقتصر فقط على الاعتراف بالمسيحية بوصفها ديانة مثل غيرها، لكن بسرعة تحولت الحركة المسيحية إلى الدين المدنى الجديد للامبراطورية الرومانية وظهرت بنية دينية، أطلقت - على لسان أويسيبيو دي ثيساريا ديل بونتو - على قسطنطين: لقب "عالمنا الجليل وإمبراطورنا مثال الورع". ولما كانت المسيحية قد أنشأت لنفسها مجتمعا خاصا بها - ألا وهو الكنيسة - فإنها استطاعت أن تواصل عرض مواقفها على المجتمع المدنى من خلال موقف المهادنة أو المواجهة وذلك تبعًا لما تقتضيه الظروف والأزمنة، وقد لجأت إلى موقف المواجهة فقط فى الأوقات التى عانت فيها من اضطهاد كبير. أما الإسلام - فعلى العكس - فإنه قد خلا من هذا الموقف الدفاعى حيث إنه من خلال نفس معناه بقى دائما فى موقف المواجهة لأن المجتمع الوحيد الممكن هو الخاص بالأمة. وعندما تمتع الحكم السياسى بالقوة والترابط الاجتماعي والعصبية، تصرف أعضاء الهيئة اللاهوتية والفقهية والثقافية الإسلامية (من علماء وفقهاء ومفتين وأئمة مساجد) كمتعاونين ضمنا معه، حيث لجئوا إلى التقية والاعتراض الصامت، باستثناء النماذج التى لم يكن منها بد، وفى الكثير من الأحيان توّجت بالإيداع فى السجن أو النفى أو الشهادة.

ومن ناحية أخرى، تعتبر كل هيئة دينية أمينة على التفسير الصحيح الخاص بدينها. ومن حيث المبدأ، تنظر هذه الهيئة بنوع من الشك والريبة إلى الذين يبحثون عن أى نوع من التعمق الجديد للتدين الشخصى والاجتماعى، ولنتذكر حالة محاكم التفتيش. وبشكل عام، حلت الشيعة الاثنا عشرية، متى كان ذلك ممكنا، مشكلة الاحتكاكات السياسية الدينية من خلال استخدام التقية المذكورة، باستثناء حالات شهدائها الكثيرين والمتحمسين- المتشددين. وقد أدت القوة السياسية والترابط الاجتماعى للعائلة المالكة الصفوية وللعائلات المالكة التى تلتها إلى ترسيخ الجوانب الثقافية والقانونية- الشرعية وتوطيدها، واللاهوتية على حساب التطلعات الروحية. وابتداء من السنوات الأخيرة فى القرن الثامن عشر، بدأ العلماء والفقهاء لا ينظرون بارتياح إلى بعض المظاهر الخاصة بالعارفين الروحانيين، وكذلك لم يكونوا يشعرون بارتياح للطبيعة الدينية للسلطة السياسية.

ب- الصراع الأيديولوجى السياسى ذو الاتجاهات - الأطراف- الثلاثة

وفى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ساد الصراع أجواء الفكر الشيعى الإيرانى. فمن ناحية، ذهبت المجموعات الباطنية، مثل جماعة أهل الحق، إلى أبعد مما كان يمكن أن تتسامح معه الهيئة السياسية أو الشيعة الاثنا عشرية نفسها. ومن ناحية أخرى، فقد أخذت الشيعة الاثنا عشرية تبتعد عن الحكم السياسى، وذلك عندما اعترفت فعليا بالمجتهدين البارزين واعتبرتهم مرشدين للعلماء. حيث زادت مكانتهم بالتدريج وذلك بسبب استخدامهم الجيد للاجتهاد فى تفسير - شرح- علم العقائد والفقه الشيعيين. وقد وصل الأمر ببعضهم، وذلك فى نهاية عهد العائلة المالكة الصفوية، إلى أن يؤكد أن السلطة السياسية تخص من الناحية الشرعية العلماء المجتهدين وليس حكومة الشاه. وهى فكرة لن تختفى مطلقا بشكل كامل وسوف تؤدى فى النهاية إلى الثورة الإسلامية الإيرانية الخاصة بهذه الأيام بقيادة آية الله خمينى.

وخلال حكومة المغامر والعسكرى البارع نادر خان، والذى أعلن عام 1148/1735م نفسه شاهًا، حاول أن يصل بالحالة الدينية إلى الاستقرار، حيث أعلن أن الشيعة الاثنا عشرية يجب أن تعتبر المذهب الخامس فى الفقه الإسلامى العام. ولقد صادر نادر شاه - انطلاقا من مهمته بصفته حارسًا للإسلام - جزءا من أموال الوقف، وذلك لكى يحد من تأثير العلماء مما أغضب عليه المؤسسة الدينية. وهكذا، كانت هناك حرب مفتوحة أو خفية بين كل من الفرق الباطنية المُطاردة والشيعة الاثنا عشرية الخاصة بالمجتهدين والمؤسسة السياسية الدينية فى السلطة، مما سيزيد من حدة المشكلات الأيديولوجية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وقد تفجر الصراع العنيف خلال حكومة عائلة قاجار المالكة (1210/1796- 1343/1925). وفى عام 1255/1839، قاد أغاخان، رئيس الجماعة الإسماعيلية الإيرانية، ثورة ضد حالة الاستسلام للوضع السياسى والدينى وللأخطاء السياسية والأخلاقية للأسرة الحاكمة. وبعد هزيمته، انتقل الأغاخان وكثير من أتباعه إلى الهند التى كان يعيش فيها العديد من الجماعات الشيعية، ومنذ ذلك الحين تحول إلى الزعيم الروحى للجماعة الإسماعيلية "الجواهر". ومن ناحية أخرى، فقد بدأ المجتهدون الاثنا عشرية فى الانتقال إلى الإقامة فى الدولة المجاورة وهى العراق، وكانت حينذاك جزءًا من الإمبراطورية التركية العثمانية، وبشكل محدد فى المدن المقدسة: النجف وكربلاء، حيث توجد مقابر الأئمة المبجلين: على ابن أبى طالب والحُسين بن على. وقد ضمن لهم العداء السياسى- والتنافس - بين السلاطنة الأتراك وعائلة قاجار الحاكمة جوا من الاستقرار النسبى. ومع ذلك، فإن هذا أيضًا سيكون سببًا فى نشأة حركة أيديولوجية وروحية جديدة وهى الشيخية، والتى كانت دائما موضع ريبة وشك من قبل المجتهدين الاثنا عشرية.

2- المدرسة الشيخية:

أ- الأصل الأيديولوجي:

إن موقف المجتهدين المهاجرين المعارض وتمسكهم الشديد بالإمامية حدث له لون من الاعتدال من خلال احتكاكهم بالعلماء الذين ظلوا يقيمون فى الإمبراطورية الإيرانية، ولكن كانت هناك فرصة لموقف أكثر تشددا، وقد تمثل ذلك فى الشيخ أحمد الأحسائى. فبعد أن تلقى تعليمه فى النجف وكربلاء، انتهى به الأمر إلى أن يفهم الإمامية بصفتها ولاء كاملاً لفكر الأئمة المبجلين. وقد أضاف أحمد الأحسائى - تحت زعم الأصولية - كل التراث الغنوصى القديم، سواء الأكثر قربًا وهو الخاص بمدرسة ملا صدرا وكذلك الأبعد وهو الخاص بالميراث الإشراقى. وهكذا رفضت المدرسة الشيخية - منذ عهد مؤسسها - الاتهام بأنها فرقة وصاحبة بدعة واعتبرت نفسها محافظة ومتابعة للتراث الشيعى، على الرغم من تحفظات المجتهدين ورفض العلماء التقليديين.

لقد أكد الشيخ أحمد الأحسائى (1167/1753- 1241/1826) فى سيرته الذاتية أنه عربى الأصل[١]، وأنه منذ مراهقته كانت له اهتمامات روحية وشاهد رؤى رائعة. وعندما بلغ من العمر عشرين عامًا بحث عن مرشدين روحيين، فرحل إلى النجف وكربلاء حيث أقام هناك حتى بلغ أربعين عامًا. ولا يوجد أى شك فى أنه تعلم مع المجتهدين المهاجرين؛ لكن فى عام 1221/1806 رحل للحج إلى مشهد، وهى أيضًا مدينة مقدسة شيعية، حيث بدأ ينشر دعوته الخاصة بتفسيره الشيعى الشامل ولاقى فى دلك نجاحًا. وتبعًا لذلك التفسير كان للإمام المستتر دائمًا نوع ما من الاتصال المباشر بالأمة من خلال معلم روحى مستتر وهو" شيخ الغيب". والدليل على ذلك أنه هو نفسه - أحمد الأحسائى - لم يكن قد حصل على الإجازة أو الرخصة التى تسمح له بممارسة التعليم من أى مجتهد، وإنما منحه الأئمة الاثنا عشرية المبجلون تلك الإجازة من خلال الإمام العاشر. وبالطبع، فإن العلماء التقليديين قد عارضوا ضد ذلك الادعاء، وأصدر ملا محمد تقى بارغانى فى قزوين حكمًا بتكفيره بسبب دعوته.

ب- التتابع الشيخـــى:

اعترفت المدرسة الشيخية بسبعة مرشدين لها؛ الأول: المؤسس وهو الشيخ أحمد الأحسائى المذكور.

والثانى: الشيخ سعيد كاظم رشدى (1212/1798- 1259/1843)؛ وقد عينه المؤسس نائبًا له.

الثالث: الشيخ الحاج محمد كريم خان كيرمانى (1225/1810- 1287/1870).

الرابع: الشيخ الحاج محمد خان كيرمانى (1263/1846- 1324/1906) وهو ابن السابق.

الخامس: الشيخ الحاج زاينول عبده خان (1276/1859 - 1360/1942) وهو أخو السابق.

السادس: الشيخ أبو القاسم خان إبراهيمى، ويُدعى ساركار أغا (1314/1896 - 1390/1969) وهو ابن السابق.

السابع: الشيخ عبد الرضا خان، وهو ابن السابق. وقد اختفى بصورة مفجعة خلال الثورة الإسلامية الإيرانية[٢].

ج- معنى التراث الشامل:

إن نقطة انطلاق المدرسة الشيخية هى الولاء للتراث بكامله وذلك من خلال القيام بمجهود تجديدى دائم، ومن هنا تأتى أهمية مجموعة كتب الحديث الخاصة بالإمامية، لأنه ليس كل الأحاديث لها نفس القيمة ولا يمكن أن ترى من خلال نفس وجهة النظر. وهذا يجعل من الضرورى دراسة سلسلة الرواة، وهو ما أحدث دائما مشكلات كثيرة لدى الشيعة الإمامية. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نضع فى الاعتبار أن وجود الإمام فى عقل المؤمن والاعتقاد في ذلك يعتبر أهم من عملية

الرواية الزمنية. ومن هنا فإن الدقة الداخلية للرواية يجب أن تكون لها الأولوية على الدقة الظاهرية- الخارجية (الخاصة بسلسلة الرواة)، والتى يجب أن تكون علمًا مساعدًا فقط للأولى. وعندما نفهم التراث بشكل صحيح بصفته ولاء للمبادئ الإمامية، سيتحول التراث إلى مصدر دائم للتجديد والنهضة.

ولقد أدى تجديد المدرسة الشيخية للنظرية الإمامية إلى إعادة هيكلة ميتافيزيقية للمعرفة الشيعية، وذلك استنادا إلى ثلاثة أنواع من الحجج: حجج جدلية وأخلاقية ومعرفية. وتعتبر الحجج المعرفية هى الأساسية وتتمثل قاعدتها فى ولاء الإنسان لله. ولقد تم تطوير علم اللاهوت الشيعى بواسطة المدرسة الشيخية لأبعد مدى: فمن وجهة نظرها أن ذات الله تتجاوز كل مراتب الكائنات ودرجاتها، من ثم، لا يمكن أن ننسب لله أى صفة. والشيء الوحيد الذى نعرفه عن الله هو عدم قابليته لأن يُعَرّف، وكذلك كل ما أوحاه لنا. إذن يكون فى التعبير عن الذات نوع من التورية بشكل جذرى، والذات الواجبة الوجود تتجاوز أى وصف، إلا الأوصاف الموجودة فى القرآن.

ومن الضرورى أن نلفت الانتباة إلى (كيفية) استخدام المفكرين الشيخيين للغة الفلسفية؛ لأن المصطلحات التقليدية لا تكتسب فقط معنى مختلفا عن الذى يظهر فى الفلسفة الإسلامية، وإنما أحيانا يعكسون المعانى، حيث يجعلون من المادة نورا وهو ما نفهمه بشكل عام عادة على أنه الصورة؛ ويعتبرون الصورة ظلمة أو ظلا للذات. أى أنهم يعطون للمصطلحات معانى على العكس تماما من المعانى الخاصة بالنظرية الأفلاطونية الجديدة الإسلامية التى وضع بنيتها ابن سينا. وكذلك، لا تقوم المعرفة الإلهية بفعل الخلق، وإنما الرحمة الإلهية هى التى تفعل ذلك. والخلق الأول حدث بإرادة مزدوجة بين" المشيئة والإرادة " ويمثلان الماهية الأولى. أما الخلق الثانى والذى يحدث الماهية الثانية فيقوم به القدر والقضاء، فالقدر يحدد الماهية، والثانى يمنح الذات المخلوقة فاعليتها. وبين الخلق الأول والثانى يلعب آدم السماوى (دورا)، والذى بدوره يمثل ثلاث وقائع: آدم الأكبر، وهو سماء الولاية المطلقة، وآدم النور المحمدى، وآدم العقل الكلى.

ب- الصورة الخيالية:

نظرا لأن الفكر الشيخى قد أضفى على المادة معنى أنها ذات نورانية روحانية، فإنه يعتبر أن المبدأ الذى تكتسب به الأشياء طابعها الفردى يتمثل فى الصورة الخيالية. "فتبعا للحقيقة التى تستحق أن يبذل الجهد فى البحث عنها: فإن ماهية كل شيء ووجوده - ما عدا الله - هو مادته. وهذا الفرض صحيح، وهو عكس الفرض الذى يؤيده أغلب الفلاسفة". وانطلاقا من هذا، ليس من الصعب فهم رفض الفكر الشيخى لتعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل. لأن الوقائع الأساسية، مثل الطبيعة الحيوانية أو الإنسانية يتم إعدادها فى الأفلاك السماوية ولا توجد حالة تواصل بطريقة مستقيمة - مباشرة- فيما بينها وإنما بطريقة ملتوية. ومن هنا، تعتبر حالة الحيوانية شيئا عارضا بالنسبة للإنسان، وحالة الإنسانية شيء عارض بالنسبة للإمام. وانطلاقا من هذا المبدأ فإنهم يرفضون إمكانية كل اتحاد أقنومى.

د- الثيوصوفية الشيخية: رفض - نفى- المراتب المشاهدة:

تعتمد الثيوصوفية الشيخية على الأركان الأربعة التقليدية للشيعة: وهى الوحدانية الإلهية وعلم النبوة وعلم الإمامة والجماعة الشيعية. ولكن نظرا لتطبيق مبدأ شمولية تراث الأئمة، فإن الثيوصوفية الشيخية تلغى الوضع الاجتماعى والعقدى التقليدى للعلماء والفقهاء الذين يتمسكون بحرفية التفسيرات الفقهية. وتعتبر الشيخية عند معالجة الركن الخاص بالجماعة الشيعية- وهو الذى يتمثل فى اتحاد كل المؤمنين الشيعة من خلال علاقتهم الشخصية مع الإمام- أن مصدر هذا الاتحاد ليس الإيمان المطلق العام، وإنما يكون من مصدر مستقل. ولما كانت الأمة الشيعية تعيش فى زمن الغيبة أو الاستتار الكبرى - أى بدون إمام أو نائب ظاهر له - يجب أن تكون البنية المؤسسية الشيعية مستترة أيضا. والبنية الغيبية بالنسبة للفكر الشيخى يمثلها النجباء والنقباء الروحيون ويمكن التعرف عليهم من خلال الضمير الروحى فقط لكل عضو من الشيعة، وليس لأنهم يعلنون عن أنفسهم أنهم نجباء ونقباء.

إن الفكر الشيخى يرفض أى محاولة تقديم علنية لنائب للإمام للرأى العام، ومن يدعى هذه الصفة هو فى الحقيقة دجال، ويحاول أن يحافظ أو يطور هيئة (منظمة) متحجرة وجاهلة تمنع التقدم الروحى. ومع ذلك، فإن الموجود فعلاً هو الناطق الوحيد – ويمكن أن نطلق عليه المتحدث الرسمى الوحيد – ومهمته فى مقابل الإمامية هى مثل عود الكبريت بصدد النار أو القلب بالنسبة للجسم، لكن لا يستطيع أحد التعرف عليه من الناحية الظاهرية– الخارجية. ولهذا لم يعلن أى شيخى أنه ناطق وحيد، وتم – بشكل حاسم – رفض المواقف البابية والبهائية، حتى وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت أنها تنبع من تعاليم الشيخ أحمد الأحسائى. وهكذا، فإن ما تحاول المدرسة الشيخية تطويره وتنشيطه هو الحضور الداخلى للإمام فى ضمير المؤمنين بصفته معلمًا وحيدًا غير مشاهد. إذن لماذا كان لدى الشيخية الرغبة فى الحديث لتوضيح الركن الرابع من المعرفة الشيعية؟ أن سبب ذلك هو طبيعة الرسالة الإلهية نفسها، لأن مصدر الغيبة أو الاستتار ليس هو الله، وإنما سببها العقبات التى يضعها الإنسان نفسه.

ف– معنى زمن الانتظار: بدء الرجعة الباطنية:

إن المفهوم السابق يعتمد بصورة خاصة جدًا على الفكرة الأخروية التى تسود العالم الذى نعيش فيه: حيث نعتبره زمن انتظار. إن تلك الفكرة يتم تكوينها من خلال بُعْد صوفى– روحى– يسمح لنا هنا والآن برؤية كل الأشياء، خارج المكان والزمان، وذلك من خلال عالم الصور المتخيلة التى ترى كما لو كانت فى مرآة. وبفضل اللغة النبوية، يستطيع الإنسان أن يبدأ طريق الصعود والارتقاء والخروج من قاع بئر من خلال استجماع القدرة لرؤية الإمام. لكن حتى هذه الصورالمتخيلة لا توجد فى المكان السماوى الأفلاطونى الذى لا يمكن الوصول إليه، وإنما توجد فى مكان غير مشاهد– مرئى يمكن أن يتحول إلى مُشاهَد فى عملية التأمل الداخلية، ويظهر بالطريقة التى تظهر بها الصورة الإنسانية فى المرآة. إذن، فليس الأمر عبارة عن عملية هبوط للصور ولا صعود أو ارتقاء

للإنسان إلى المكان السماوى وإنما هو انعكاس للصور على المرآة المحسوسة. ونفس هذا المفهوم - يطبق- أيضًا على نظرية رجعة إمام الحشر:

يقول الشيخ ساركار أغا: إننا «لا يجب أن ننسى المعنى الحقيقى وهو الروحى. يجب أن نفهم أن عالمنا ليس به فى ذاته شرق أو غرب مثل الشمس، ولا يظهر أو يختفى، وأن حركة الشمس فى المدار هى نفس دورتنا، وهى كذلك لكل البشر. وفى كل مرة ننفصل عن هذا العالم ونتقدم روحيًا نحو العالم الآخر، فإن العالم الأرضى يميل نحو المغرب، فى حين أن نور العالم الآخر يظهر - يتجه نحو المشرق. والذى يجب أن نفهمه هنا بشرق وغرب، هو معناهما الحقيقى، أى الشرق والغرب الروحيان، وهما لا علاقة لهما بنقاط الجهات الأربعة للفضاء المحسوس، وكذلك ليس الشرق والغرب المجازيين، مثل الخاص بالجغرافيا الخاصة بنا. فمثلاً، إذا قيل: إن شمسنا تغرب على الغرب فهذا يعنى أنها تُعلن ساعة الغروب- السقوط- النهائى لهذا العالم، وهذا النور الذى يأتى من تلك الشمس هو الوجود المقدس للإمام».

وتتمثل بداية الرجعة فى المعنى الروحى للبعث من خلال التعمق الباطنى.

ق - التماثل بين الواقـــعـــين:

إن ما يمكن أن نسميه أو نطلق عليه قضية التماثل بين المظهر الخارجى والواقع الباطنى يظهر - وبشكل كبير - فى النظرية الكونية الأنطولوجية الشيخية. لقد خلق الله الكون فى ستة أيام، لكن هذه الأيام يجب أن تفهم بشكل (آخر) ومزدوج كستة عوالم وستة مكونات للذات. فى المعنى الأول الخاص بالعوالم الستة يظهر ما يلى :1- عالم العقول؛ 2- عالم النفوس- الأنفس؛ 3- عالم الطبيعة 4- عالم العاصفة الذرية والذى فيه تنقسم الذرات إلى ذرات من مادة وذرات من نور؛ 5- عالم الخيال الخاص بالهيولى والصورة، وهو الذى يتلقى المادة البسيطة- الأساسية والصورة الأساسية. 6- عالم الكائنات المتجسدة. أما أيام الخلق فى حالة

كونها مكونة لذات كل كائن فهي على الشكل التالى: 1- عالم "كون" الذات الذى يتلقاه كل كائن؛ 2- عالم الكيف؛ 3- عالم الوقت وله ثلاثة أشكال: أ- زمان، وبه ثلاث درجات: لطيف ومتوسط وكثيف؛ ب- الدهر، وله ثلاث درجات: لطيف (وهو دهر العقول)، والمتوسط (وهو دهر الأنفس) وكثيف أو معتم (وهو دهر العاصفة الذرية)، والوقت الأزلى: ودرجاته الثلاثة هى: اللطيف (أزلية الإرادة الأساسية: مشيئة)، ومتوسط، (أزلية البنية المسبقة- الموضوعة- فى الأزل للذوات: تقدير)، وكثيف أو معتم (أزلية القدر وتوكيده أى إمضاؤه)، 4- عالم الوجود وهو الخاص بالمكان: ويوجد على النحو التالى: أ- المكان الأزلى للوقائع الأزلية (صمدى)؛ ب- الدهرى؛ ج- الوجود المؤقت للوقائع المؤقتة (الزمانى)؛ 5- عالم الجهات؛ ويتعلق بتوجه ذات ما نحو مبدئيا أو أصليا؛ 6- عالم الرتبة فيما يتعلق بالمصدر الذى يشكل الكائنات ويؤثر فى كل كائن.

3- الطريق نحو الأصولية الإسلامية:

أ- الحركة البابية:

كانت الحركة الشيخية تعارض دائمًا قضية أن يجسد شخص ما شخصية المتحدث الرسمى أى "الناطق الوحيد" للإمام المستتر. لكن وجوده الخفى كان يمثل فرصة ودعوة للزعم بظهوره وتجسده فى صورة شخص محدد: وهذا هو ما فعله ميرزا على محمد (1334/1819- 1266/1850). ولقد بدأ - كغيره من المؤمنين الشيعة - حاجًا إلى النجف وكربلاء، وبكل تأكيد، عرف هناك عقائد الفكر الشيخى. وفى عام 1260/1844، أعلن فى شيراز أنه هو الباب الذى يقود إلى الإمام المستتر، واعتقد أتباعه أنه فعلاً هكذا، وذلك بسبب أنه كان دائما يوجد الأمل فى ظهور الإمام فى شكل المهدى.

ولقد لاقت دعوة الباب ميرزا على محمد نجاحًا كبيرًا، وذلك بسبب عملية الانتظار التقليدية لمجيء المخلص المنتظر وأيضًا بسبب نظرياته العملية فى المجال الاجتماعى. وقد انتقد فى البداية الفساد الاجتماعى وجمود الفكر التقليدى للعلماء ثم بعد ذلك وسع دائرة انتقادته لتشمل الجماعة السياسية الإيرانية. وقد أبلغ تابعيه – وذلك انطلاقًا من صفته بابًا وإمامًا– بقرار إلهى جديد وكان يشمل من بين أشياء كثيرة: مساواة أكبر على المستوى الاجتماعى، وتحسين أحوال النساء والأطفال وإصلاحها، وحق الجميع فى الملكية الخاصة، وحرية التجارة، وتخفيض الضرائب. وقد أدى نجاح دعوة الباب وتأثيرها إلى زيادة عدد البابيين وزيادة نفوذهم، وعند موت الشاه محمد عام 1264/1848 بدأ البابيون تمردا وحاولوا إنشاء حكومة بابية فى البداية فى مدينة مازار أندان، وفيما بعد فى جنوب إيران، وكان لا بد من القيام بعملية قمع لها .

ب- القمع الأيديولوجي خلال فترة حكم عائلة قاجار:

لقد وصفت الثورة الإسلامية الإيرانية الأسرتين الملكيتين الأخيرتين فى إيران وهما قاجار والبهلوية بأوصاف مثل قمعية وغير إسلامية وشيطانية تقريبًا، حيث اتهمتهما بكل ألوان الأفعال الوحشية والرذائل لدرجة أنها أنشأت متحفًا لذلك. ولو تم تجاهل بعض التفاهات، والمبالغات مثل حيازة الكلاب المنزلية والقرود أو قراءة كتب الأدب الأوربى للقرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فإن الاتهام كان به حجج كافية. وفيما يهمنا، فقد ظهرت القسوة والانغلاق الأيديولوجي - بكل وضوح - فى مطاردة فكر البابيين والبهائيين وأتباعهما واضطهاده، وكذلك فى محاولتهما ضد أهم مفكر فى الفكر الإسلامى فى القرن التاسع عشر، جمال الدين الأفغانى، والذى سوف نعالجه فيما بعد فى موضعه. وفى كل الأحوال، فقد أدى القمع إلى هجرة جماعات وأشخاص من الذين لم يكونوا يرضون عن ذلك الواقع.

ولقد تم سجن الباب ميرزا على محمد بعد نجاحه داعية لحركة الإصلاح الدينى الجديدة، وبعد القمع القاسى والشديد للتمرد البابى تم إعدامه علنًا فى تبريز عام 1266، الموافق 9 يوليو عام 1850، عندما كان عمره واحدًا وثلاثين عامًا حيث تم إطلاق النار عليه مرتين حيث إنه فى المرة الأولى قطعت الرصاصات قيوده بدلاً من قتله، وقد تم نقل رفاته إلى حيفا عام 1327/1909. لقد كان القمع شديدًا لدرجة أن فريقًا محدودًا من البابيين حاول اغتيال الشاه ناصر الدين عام 1268/1850، وهو ما زاد من حدة المطاردة والاضطهاد، وقد استخدم فى ذلك كل لون من التعذيب - وبصورة مبالغة - وزاد عدد حالات الإعدام لدرجة أنه لم يتم التسامح حتى مع داعية متحمسة وشاعرة ممتازة وهى قرة العين.

ج- الحركة البهائية:

أدى موت الباب والقمع إلى وقوع الاضطراب فى صفوف الحركة البابية حيث وجد كثير من أتباعها أنفسهم مجبرين على ترك إيمانهم بآرائها أو إخفائها أو الهجرة. فاتبع فريق محدود من البابيين تعاليم صبح أزل Subhi i Azal، حيث عُرفوا بالأزليين وقد تحول بعضهم، بعد ذلك بسنوات، إلى تابعين لجمال الدين الأفغانى. وهناك فريق آخر جاء من بعدهم تبنى مواقف ليبرالية. أما أغلب البابية فقد ساروا تبعًا لتوجه ميرزا حسين على وهو أخو صبح من أمه والذى أطلق على نفسه اسم بهاء الله، ومن هنا جاء اسم البهائية. لقد تم سجنه فى ظروف غير إنسانية فى إيران، وعندما أطلق سراحه - وذلك لوقت قصير - لجأ إلى تركيا، وأودع هناك فى السجن بسرعة. ولقد بحثوا عن سجن يبعده عن وسط الإمبراطورية العثمانية والفارسية فسُجن فى عكا فى فلسطين، وقد تم إطلاق سراحه قبل وفاته بقليل، عام 1309/1892، وواصل ابنه عباس أفندى عبد البهاء جهوده.

إن الفكر البهائى يحافظ على المبادئ الأساسية الخاصة بعلم النبوة وعلم الإمامية والباطنية، ولكنه قام بتوسيع مجال الأول وهو علم النبوة حيث يرون أن الله لا يتوقف عن إظهار حقيقة رسالته لكل الشعوب منذ الأزل وحتى الآن وفى

المستقبل. وأن التراث النبوى يصل إلى مؤسسى الحركة البهائية. وتفسير التراث النبوى يجب أن يكون وفقا للواقع التاريخى والاجتماعى وما ينتج عن ذلك من تقدم ومن هنا يبرز الروح المسكونية للفكر البهائى وتفسيره الاجتماعى والمتحرر والعالمى للدين.

د- القمع الأيديولوجى للأسرة البهلوية المالكة:

إن المشكلة الاجتماعية التى نتجت عن التوجهات الرجعية لأسرة قاجار الحاكمة أدت إلى عدم استقرار اقتصادى وعسكرى وسياسى امتد إلى فترة طويلة (منذ عام 1891- إلى عام 1921)، وصل بإيران إلى حافة الهاوية والانقسام وحالة من الثورة. ولقد كانت الفرقة العسكرية القوقازية الشهيرة التى كان يقودها رضا خان هى القوة العسكرية الوحيدة التى كان لديها القدرة على إصلاح ذلك الوضع، حيث نفى رضا خان الشاه أحمد مما جعل الوضع مواتيا للدعاية لإقامة نظام جمهوري وقد كان فى ذلك يسير، بصورة جزئية، تبعا لسياسة مصطفى كمال أتاتورك. ولقد أجبرت المعارضة الطبيعية للعلماء رضا خان على تغيير موقفه فاستغل نفوذه العسكرى بشكل أجبر المجلس على أن يعلن خلع أسرة قاجار من الحكم وأعلن فى جلسة جديدة اعتبار رضا خان مؤسسا لأسرة حاكمة جديدة، وذلك عام 1344/ ديسمبر عام 1925. وعلى الرغم من جهود تحديث إيران سواء من قبل الشاه الأول، وهو رضا بهلوى، أو من قبل ابنه الصغير ووليه الشاه محمد رضا بهلوى فقد تم الاستمرار فى فرض سيطرة سياسية وعسكرية قاسية جداً، وذلك على جبهتين: ضد العلماء المؤمنين بشمولية التفسير الأيديولوجى والاجتماعى للحركة الشيعية، وضد عملية دخول الفكر التحررى والاشتراكى، بما فى ذلك الماركسى. بالإضافة إلى ذلك، فقد دعمت العائلة الحاكمة الجديدة فكرة تواصل العنصر الإيرانى فى معناه المناهض لما هو عربى: حيث نشرت فكرة أن عملية الفتح العربى الإسلامى كانت نكبة وطنية وأن معنى الإسلام فى الحياة الاجتماعية يجب أن يقتصر على حدوده المعقولة.

وساعدت عمليات الاضطهاد المتتالية وعدم التسامح السياسى حزب توده - وكان فى الأصل بورجوازيًا - على التوجه نحو الاشتراكية والتأثير السوفيتى. ومن الناحية المعاكسة، عارض الفكر الدينى التقليدى الإصلاحات باعتبارها غربية ومناهضة للإسلام. ولقد وصل القمع فى بعض الحالات إلى التعذيب وكذلك صدرت أحكام بالإعدام، وأدى إلى لجوء بعض العلماء إلى المدن الشيعية المقدسة فى العراق. أحد هؤلاء العلماء هو روح الله موسوى خومينى، والذى رُقِىَ - بسرعة بعد ذلك - إلى درجة آية الله. وقد هاجر فى البداية إلى العراق ثم بعد ذلك إلى باريس، وأصبح مرشدًا (مَرجعا أو الولى الفقيه)، وهو من الناحية النظرية يعتبر الممثل العام للإمام المستتر - الغائب، ومن الناحية العملية هو إمام للأمة.

ى- الأصولية الإيرانية:

إن أخطاء الشاه رضا بهلوى أدت إلى تشكيل جبهة شعبية مكونة من كل الذين لا يقبلون سياسته: مثل الجبهة الوطنية وغيرها من الأحزاب الوطنية، والتوده، وكان ماركسيًا بشكل واضح، وجماعات شبيهة به، والحركات الأصولية التى تستخدم العنف (فدائيي خلق ومجاهدى خلق)، وكذلك المؤيدون لحكومة إسلامية تحت قيادة التابعين لآية الله الخمينى. ومع ذلك من المناسب أن نذكر أن المجموعات الأصولية المتشددة هى التى أسقطت نظام الشاه وذلك فى المواجهات الدموية التى حدثت أيام العاشر والحادى عشر والثانى عشر من فبراير عام 1399/1979. أما أتباع الخمينى فقد كونوا "حزب الجمهورية الإسلامية" وذلك فى 19 من فبراير من ذلك العام. وفى مقابل مناقشات الأحزاب الوطنية والتصرفات الثورية للجماعات الراديكالية التى تجاوزت الحد، استولى أتباع الخمينى على أجهزة حكم الدولة واستطاعوا من خلال استفتاء إعلان الجمهورية الإسلامية لإيران وذلك فى الأول من إبريل من نفس العام.

والإمام روح الله الموسوى الخمينى لم يكن ملهما متعصبا بسيطًا أو ساذجا بل كان عالما ذا تكوين ممتاز ومتبحرا، كما تدل على ذلك مؤلفاته الخاصة بتفسير

القرآن. ولهذا، فقد مُنح بسرعة من قبل مراكز التعليم الديني في مدينة قُمْ درجة "المجتهد" ثم رقى إلى درجة آية الله، وذلك لحمايته من القمع العنيف ولأسباب أخرى كثيرة. إن إسهامه الرئيسي في الفكر الإسلامي كان تطويره لفكرة حكومة علماء الدين (ولاية الفقيه)، لقد كانت الفكرة موجودة لكن الصياغة- الشكل- التي قدمها عام 1389/1969 تعتبر مهمة جدا، وقد تم شرحها بشكل واضح في المحاضرات ونشرت عام 1390/1970م، وبذلك بعنوان " الحكومة الإسلامية ". ولقد ساهم في هذا أيضا العراقي آيه الله محمد باقر الصدر، والذي شُنق في عام 1400/1980م في بغداد.

إن التكوين العلمي للإمام الخميني ومصادر فكره تبدو واضحة في الرسالة التي وجهها لزعيم الاتحاد السوفيتي الذي لم يعد له وجود الآن:

«إذا كنتم فخامتكم ترغبون في توجيه الأبحاث نحو دراسة تلك الموضوعات [الفلسفية]، فإنه ينبغي أن تأمروا الدارسين بدراسة كتب الفارابي وابن سينا حول المشائين بدلاً من دراسة الكتب الفلسفية الغربية، لأن تلك الدراسات سوف تثبت أن قوانين التتابع العللي – الخاصة بالعلل- هي عقلية وليست حسية، وأن كلا من المصطلحات الكلية وكذلك القوانين العامة التي تعتمد عليها كل عملية عقلانية تستند إلى شيء عقلي وليس حسيا فحسب. وفي هذا الصدد يجب الرجوع إلى المؤلفات العميقة حول الفلسفة الإشراقية للسهروردي والتي أوضحت بشكل رائع كيف أن المادة وأي شئ مادي يحتاجان إلى النور المحض، البعيد كل البعد عن أي شيء محسوس، وأن مفهوم حدس الإنسان لذاته يتجاوز فعلاً الإدراك الحسي. إن فخامتكم يمكن أيضا أن ترشدوا الدارسين إلى المؤلفات الشهيرة لملا صدرا [شيرازي]، حول الفلسفة الترانسدنتالية (المتعالية)، والتي يمكن أن توضح لكم الكثير وكيف أن واقع المعرفة يمثل فعلا هوية – شيئا – منفصلاً – مختلفا- عن المادة، بمعنى أنه ليس محكوما بالقوانين المادية. لا أريد أن

أطيل على فخامتكم بذكر تفصيلات، ولهذا لن أذكر لك كتب كبار المفكرين، وبخاصة محيى الدين بن عربى. وإذا رغبتم فخامتكم فى التعرف على الأشياء اللطيفة التى وصل إليها هذا المفكر العظيم، فيمكنكم أن تبعثوا ببعض الأفراد الأكثر ذكاءً من الخبراء السوفيت لكى يتعلموا ذلك من خلال الإقامة فى قُمْ، حتى يستطيعوا خلال سنوات قليلة أن يكتسبوا، بفضل الله معرفة تلك اللطائف.»

«إن الماديين يعتبرون الحواس معيارًا للمعرفة وهكذا فإن أى شيء يتجاوز الحواس لن يدخل فى مجال المعرفة. وأيضًا يعتبرون الذات كوجود مادى، وبناء على هذا فإن كل ما يخلو من مادة يُعتبر غير موجود. وهكذا يعتبرون عالم الغيب أو الأشياء الخفية كشيء أسطورى محض، بما فى ذلك وجود الله القادر على كل شيء المتعالى، والوحى الإلهى، والبعثة- الرسالة النبوية والبعث ... ولعله من الأمور الواضحة وضوح الماء، أن المادة والجسم مهما كانا، ليس لديهما وعى بذاتيهما... وعلى العكس، فإن الإنسان والحيوان يكونان على وعى بوسطهما، حيث يدركون ما يحدث فيما يحيط بهما ويدركون التغير الذى ينتشر فى العالم. وهكذا، إذن، يوجد شيء- يتجاوز- الحس، ومنفصلاً عن المادة، ولا يموت ويبقى حيًا عندما تفنى المادة، والإنسان يميل إلى الكمال فى صورته المطلقة وذلك استجابة لمتطلبات فطرية.»[3]

إن القناعة التاريخية لآية الله الخمينى كانت تقوم على «أنه إذا كانت الماركسية قد أدت إلى خراب اقتصادى واجتماعى، كذلك فقد أحدث الغرب نفس المشكلات وإن كان ذلك بشكل آخر وتسبب فى مشكلات أخرى». من ثم، فإن الحل الوحيد يتمثل فى نموذج الأمة الإسلامية والذى فى الحياة العملية يتمثل فى الحكومة الإسلامية. ومبادئ هذه الحكومة الأساسية هى كالتالى: 1- أن الله هو المصدر الوحيد للسلطة والتى تظهر فى الوحى النبوى ومن خلال تفسير تراث الأئمة

المبجلين له؛ 2- أن التراث الكامل يكون في حوزة الجماعة الشيعية الإمامية فقط، ويحتوى أيضا على الأشكال والاستخدامات الاجتماعية التقليدية التى تم اعتبارها إسلامية؛ 3- أن العلماء لهم دور أساسى فى الحكم الصالح- الرشيد- للأمة وبخاصة للذين حازوا درجة "المجتهدين"؛ 4- يمكن للفرد أو المجموعة الأكثر علمًا، وذلك تبعًا لكل حالة، أن يديروا الحكومة تبعًا لمبدأ "ولاية الفقيه"، وذلك فى حالة استتار الإمام؛ 5- أن الأمة هى مصدر السلطات سواء التشريعية أو التنفيذية، وذلك من خلال نيابة إلهية، ومن خلال الممارسة، وينبغى على الأمة أن يكون لديها وعى أنها تحكم العالم باسم الله؛ 6- أن العالم الذى يجسد "المرجع" هو مرشد الأمة وهو ممثل الدولة الأمين وهو الرئيس الأعلى للشعب المناضل أو الجيش.

ولقد شغل الإمام الخمينى هذا المنصب بالفعل منذ 1399/1979، وقانونيًا منذ عام 1401/1980، وحتى وفاته فى 1409/3 يونيو عام 1989، وقد حلّ مكانه حجة الإسلام على خامنئى، ولكن بدون السلطة المطلقة التى كانت بالفعل للإمام الخمينى، وقد انتقلت هذه السلطة للرئيس هاشمى رافسنجانى. وحتى ولو لم يتم تغيير الجوانب النظرية للأصولية فى "ولاية الفقيه"، فإن حرب الخليج الأولى (1400/1980- 1408/1988) وفشل السياسة الاقتصادية أديا إلى الاعتدال فى بعض جوانبها سواء كانت اقتصادية أو ثقافية. وهكذا تم السماح بتداول ترجمات الأعمال الأدبية أو الفكر الغربى أو كتب المفكر المعاصر الإيرانى على شريعتى[٤]. ومع ذلك، فإن دعم الجماعات الأصولية وإبقاء حكم الإعدام ضد الكاتب الإنجليزى من أصل هندى سلمان رشدى، واستمرار استخدام النساء للشادور، شكلت صورة سيئة لتعصب الإسلام الإيرانى[٥].

هوامش الفصل الـرابـع

١- ولد مؤسس المدرسة الشيخية أحمد أحسائى عام 1166/1733 فى الأحساء فى البحرين، وإذا صدقنا سيرته الذاتية فهو ينتمى إلى عائلة عربية. وعندما كان شابًا كانت تجذبه العزلة والتأمل وقد أحس بالحزن لعدم وجود انشغال بالدين لديه، وكذلك بالرؤى الرائعة التى عاشها. وهذا دفعه للبحث عن مرشدين ليرشدوه فى تجربته، ولم يرضه أحد ممنْ عرفهم. ومن هنا فإنه، فى الحقيقة، ربما يكون قد حصل فى أثناء حلم على إجازته من الأئمة الاثنا عشر، حيث أعطاه كل منهم الإجازة المطلوبة بواسطة الإمام العاشر. والتجربة الروحية للشيخ أحمد الأحسائى هى التقليدية الخاصة بأصحاب الرؤى الشيعيين، ومن هنا تأتى أهمية أن يكون شيخًا لنفسه تحت قيادة المرشد الروحى الغائب (الشيخ الغائب). وعندما كان عمره عشرين عامًا غادر البحرين واتجه إلى العراق حيث اقام فى النجف وكربلاء حوالى عشرين عامًا أخرى. وبعد العديد من الأسفار فى منطقة البصرة سافر فى عام 1221/1806 للحج إلى مشهد، ويعتبر هذا الأمر هو السبب الرئيسى فى أن تتأسس – تستوطن- الحركة الشيخية فى إيران، وذلك بسبب الحماس الذى وجده بين المؤمنين الشيعة. وللأسف فإن هذا النجاح تسبب فى حسد البعض له، حيث أصدر ملا محمد تقى برغاتى قرار تكفير له فى قزوين، حيث بين من جديد عداوة الفقهاء للثيوصوفية الإسلامية. ولقد تسبب هذا الحدث فى أن يقرر الشيخ أحمد الأحسائى الهجرة إلى مكة، وقد مرض بالقرب من المدينة ومات فى 21 من ذى القعدة عام 1241 الموافق 28 من يونيو عام 1826. ويتمثل ميراثه الروحي فى المدرسة الشيخية. ومؤلفاته المكتوبة كثيرة جدًا. حيث يذكر الكتالوج الخاص بالشيخ ساركار له 132 مؤلفا، من بينها بعض العناوين التى تشير إلى أكثر من كتاب. وكان كوربان، وهو من أكثر العارفين بالفكر الشيخى، يعتبر أن الكتب الآتية هى الأكثر أهمية:

١٢. شرح كتاب الحكمة العرشية لملا صدرا

١٣. شرح كتاب المشاعر لملا صدرا.

١٤. شرح الزيارة الجماعية.

١٥. الفوائد.

١٦. جوامع الكلم.

٢- عين الشيخ أحمد الأحسائى- خليفة له- سيد كاظم رشتى، وهو من أبناء إحدى العائلات النبيلة من قبيلة الحسينية، وكانت تقيم فى إقليم الجنوب الغربى لبحر Caspio. هناك ولد سيد كاظم فى مدينة رشتى عام 1212/1798م. وعرف من خلال حلم رآه وجود الشيخ أحمد والتقى به فى يازد وتحول إلى تلميذه المقرب- المفضل. واتباعًا لنصيحة معلمه، أقام سيد كاظم فى كربلاء، حيث حاز شهرة واسعة. وقد سبب له تمرد ضد الأتراك بعض المصاعب، وأجبر على الرحيل حيث سافر حاجًا إلى المقام الموجود فى كازيمان، وبعد ذلك سامراء. وعند عودته، مرض ومات فى كربلاء فى 11 من ذى الحجة عام 1259/1843. كانت مؤلفاته كثيرة جدًا. والقائمة الخاصة به بها 172 مؤلفًا بعضها يتكون على العديد من المؤلفات. وتبعًا لكوربان، تعتبر الكتب التالية من بين مؤلفاته الأكثر أهمية:

١١٣٠. شرح الخطب الخليجية (التاتجية)

١١٣١. شرح آية الكرسى.

عند موت الشيخ كاظم، وذلك فى 1259/1843، تولى مكانه الشيخ الحاج محمد كريم خان كيرمانى، وهو أحد أبناء أسرة إبراهيم خان الملكية وهو الذى أسس المدرسة الإبراهيمية فى كيرمان. فى هذه المدينة- كيرمان- ولد محمد كريم خان فى 18 محرم 1225/1890، وعندما بلغ من العمر 18 عامًا سمع من السيد محمد إسماعيل كوبينى حديثًا عن عقيدة – آراء- الشيخ أحمد الأحسائى. وقد دفعه هذا إلى السفر إلى كربلاء

حيث درس مع الشيخ سيد كاظم الذى منحه إجازتين من الإجازات العديدة التى حصل عليها. ولقد مات الشيخ كريم فى تهرود، القريبة من كيرمان، فى 22 من شعبان عام 1288/1871، وقد ترك قدرًا مهمًا من المؤلفات، يصل عددها إلى 270 كتابًا، منها: فصل الخطاب، وطريق النجاة، وكتاب الفطرة السليمة، وإرشاد المؤمنين.

بعد موت كريم خان حلّ محله ابنه الشيخ الحاج محمد خان، والذى ولد فى 19 محرم عام 1203/1846، وقد تلقى تعليمه عن الفكر الشيخى بواسطة أبيه، وقد تعاون معه فى كتابة كتابه "فصل الخطاب"، وحصل فيما بعد على الإجازة. كذلك تلقى تعليما من قبل أساتذة آخرين ومن بينهم يجب أن نشير إلى جعفر بن محمد تقى. وقد تركز نشاط محمد خان فى الناحية الروحية، وكذلك البحث فى الفكر الشيخى. وعلى الرغم من ذلك فقد اتُهم بدعم أعمال ضد نظام الحكم. وقد أحزنه هذا الاتهام الزائف كثيرًا، حيث اعتزل فى مدينة لانخير، وتقع جنوب كيرمان بأربعين كيلومترًا، حيث مات فى 20 من محرم عام 1324/1906. وكانت مؤلفاته كثيرة جدًا حيث وصل عددها إلى 204 كتاب، من بينهم يجب الإشارة إلى: الكتاب المبين، ووسيلة النجاة، وشرح الحديثين، وينابيع الحكمة.

وبعد موته، تولى مكانه أخوه الشيخ الحاج زاينول عابدين خان كيرمانى، ولد فى 7 من رجب عام 1276/1859، وكان عمره اثنى عشر عامًا عندما مات أبوه، ولهذا فقد رباه أخوه، الذى تولى إدارة المدرسة قبله، حيث علّمه الفكر الشيخى، وقد شارك فى كتابة "الكتاب المبين". وقد حصل على الإجازة من أخيه الأكبر: الشيخ محمد خان، ثم حصل على إجازات أخرى فيما بعد، وكلها ذات علاقة بالتعليم الشيخى. وعلى مدى حياته قام بالعديد من الرحلات إلى مكة والأماكن المقدسة الشيعية فى العراق وإيران، ومات فى 5 من جمادى الأولى عام 1360/1942، وذلك بعد معاناته من مرض خطير لمدة 7 سنوات. وقد ترك أيضا عددا كبيرا من الكتب وصل 153 كتابًا.

وبعد موت زاينول عابدين خان تولى مكانه ابنه الشيخ أبو القاسم خان إبراهيمى، ويُعرف بساركار أغا، وقد ولد فى كيرمان فى 1314/1896. وقد نشر فكره فى الغرب الأستاذ كوربان، الذى تعامل معه كثيرًا حتى وفاته فى 1389/ 3 من ديسمبر

عام 1969. وأهم أعمال ساركار أغا هى الكتب الثلاث التالية: اجتهاد أو تقليد، ورسالة تنزيه الأولياء ورسالة فى الفلسفة.

وقد حلّ محل ساركار أغا فى قيادة المدرسة الشيخية ابنه الشيخ عبد الرضا خان فى عام 1389/1969. وتبعًا للمعلومات التى وصلتنى من أحد الذين قرأوا الطبعة السابقة من هذا الكتاب، فلقد اختفى عبد الرضا خان بعد الثورة الإيرانية، حيث أُكد أنه قد مات.

٣- استخدم ترجمتى الشخصية التى قمت بها للنصوص العربية والفارسية، حيث إن الترجمات للغات الغربية التى أعرفها - أجيدها- والتى قدمت لي فى طهران، كان بها العديد من الأخطاء أو الاختلافات غير المناسبة.

٤- فى وسائل الإعلام الغربية عادة من النادر الحديث، إلا فى حالة مهرجان كان، عن السينما الجديدة الإيرانية، والتى قدمت بعض الأفلام ذات القيمة الفنية المهمة، وهى ذات محتوى أيديولوجي واجتماعى ليس بالتافه، وهذا من خلال عملية إنتاج تزداد يومًا بعد يوم.

٥- إن عملية فرض الاحتشام والحجاب تبدو موضع انتقاد شديد فى وسائل الإعلام الغربية، فى حين لا يُقال مطلقًا إن عملية الحجاب تكون أكثر تشددا فى كل الجزيرة العربية وبخاصة السعودية، ويمكن للإيرانيات إظهار منبت شعر الوجه أو إبداؤه، أما فى الجزيرة العربية فيغطين الوجه بحجاب. وعلى الرغم من أن ما ساحكيه يُعد من النوادر الشخصية، فإن بعض المحلات الراقية فى طهران فى عام 1989 كانت تبيع ملابس داخلية نسائية على الطريقة الغربية، وفى إحدى المرات ركبت مع ركاب آخرين من الذكور تاكسى أجرة جماعى، وكان يوجد فيه امرأة إيرانية دون أن يبدى أى منهم استغرابه؛ بل أيضًا، فإنه من الصحيح أن كثيرا من النساء الإيرانيات اللاتى كُنّ يسافرن فى الطائرة التى أقلتنا من طيران إلى فرانكفورت ركبن فى المدينة الأولى وقد لبسن الزى الإيرانى ونزلن فى الثانية وقد لبسن على الطريقة الأوروبية.

مراجع الفصل الرابع

Bibliografía

1243. Ahsā'ī, S. A., *Šarḥ kitāb al-Ḥikmat al-'aršiya*, ed. litog. Tabrīz, 1278/1861.
1244. Ídem, *Šarḥ kitāb al-Mašā'ir*, ed. litog. Tabrīz, 1278/1861.
1245. Ídem, *Šarḥ al-Ziyārat al-ŷāmi'a*, ed. litog. Tabrīz, 4 vols., 1276/1859.
1246. Ídem, *Fawā'id*, ed. litog. Tabrīz, 1275/1858.
1247. Ídem, *Ŷawāmi' al-kālim*, ed. litog., 2 vols., Tabrīz, 1273/1856-1276/1859,
1248. Bahā'-ollāh, M. H. 'A., *The Kitāb-i Iqān, The Book of Certitude*, trad. de Shoghi Effendi, 3.ª ed., Londres, 1982.
1249. Balyuzi, H. M., *'Abdu'-l-Bahā: der Mittelpunkt des Bündnises Bahā'ullāhs*, Hofheim-Langenheins, 2 vols., 1983
— Corbin, H., núm. 59, IV, pp. 205-300.
— Ídem, núm. 61.
— Ídem, núm. 63.
— Ídem, núm. 64.
1250. *Die Baha'i in Iran. Dokumentation der Vorfelgung einer religio-Munderheit*, Hofheim etc. 1985.
1251. Karīm Jān Kirmānī, Š. H. M., *Faṣl al-Jiṭāb*, ed. litog. Teherán, 1302/1885.
1252. Ídem, *Ṭarīq al-Naŷāt*, ed. litog., Teherán, 1344/1925.
1253. Ídem, *Kitāb al-fiṭrat al-salīma*, Tabrīz. 1310/1892.
1254. Ídem, *Iršād al-awāmīn*, 4 vols.. Kirmān, 1354/1935.
1255. Ídem, *Kitāb al-fawā'id al-sab'*, Kirmān, 1354/1935.
1256. Mahdí, A. (ed.), *Aux sources de la sagesse*, Rev. islamique trim. núm. 1, Firminy (Francia), 1414/1994.
1257. Muḥammad Jān, Š. H., *Kitāb al-Mubīn*, Kirmān, 1305/1887- 1324/1906.
1258. Ídem, *Šarḥ al-ḥadīṯayn*, ed. Bombay, 1312/1894.
1259. Ídem, *Yanābī' al-Ḥikma*, 2 vols., ed. Kirmān, 1385/1965.
1260. Nahārandí, Š. 'A., *Al-Kitāb al-abqarī al-ḥusan fī ibāt Mawla-nā' Ṣāḥib al-zamān*, 2 vols., Teherán, 1347/1928.
— Nāṣir-i Josraw, núm. 93.
1261. Reštī, Š. K., *Šarḥ al-juṭbat al-tataŷīya*, ed. litog. Tabrīz, 1270/1853.
1262. Ídem, *Šarḥ Āyat al-kursī*, ed. litog. Tabrīz, 1271/1854.
1263. Rutstein, N., *Spirit in action: teaching the Bah'i-fait*, Oxford, 1984.
1264. Sarkar Āgā, Š. Abū-l-Q., Jān Ebrāhīmī, llamado—, *Iŷtihad o taqlīd*, Kirmān, 1363/1943.
1265. Ídem, *Risāla-ye tanzīh al-awliyā'*, Kirmān, 1368/1948.
1266. Ídem, *Risāla-ye falsafiya*, Kirmān, 1371/1951.
1267. Ídem, *Fihrist-i Kutūb-i [...] Šayj-i Aḥmad-i Aḥsā'ī, etc.*, 2 vols., Kirmān, 1377/1957.
1268. Sears, W., *A cry from the heart: The Bahā'is in Iran*, Oxford, 1982.

الـفـصـل الـخـامس

الفكر الإسلامى العام فى القرن التاسع عشر

١- قرون الظلام فى الفكر الإسلامى السنى

أ- جمود السيرة الفكرية الإسلامية:

بينما استطاع فكر الإسلام الشيعى أن يواصل مسيرته بدون انقطاع، فإن مسيرة تاريخ الفكر الإسلامى السنى ابتداء من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر الميلادى تعسرت بشكل كبير جدا. وتمتلىء الفهارس بأسماء مؤلفين وكتب ولكن كلما نظرنا فى صفحات تلك الكتب نشعر بخيبة الأمل؛ فهى عبارة عن شرح لشرح وتعليق على تعليق، وتلخيص لتلخيصات. ولتفسير هذا الوضع لجأ المؤرخون إلى أحداث تاريخية معقدة جدا وعديدة مثل التدهور الاقتصادى، والسيطرة التركية العثمانية، وجمود الإسلام(١)، وضغوط الاقتصاديات الخارجية. إن كل هذه الأمور صحيحة، لكنها لا تكفى لتفسير هذا الأمر. فمثلاً، ألف ابن خلدون كتبه فى فترة قاسية جدا، وكان مفكرا عظيما. إن الاجتياحات التيمورية التى قام بها التتار خربت مناطق كبيرة وأوقفت التقدم العثمانى، لكن الأعمال المعمارية لكوكا سنان توجد هناك لتقول لنا شيئا. وإذا كان لم يوجد بجوار كوكاسنان مفكر مثل الإيرانى ملا صدرا، فإن السيطرة العثمانية ليست هى

---

(١) الإسلام – فى ذاته – ليس بجامد، وإنما يوصف بالجمود المفكرون والمشتغلون بالعلم من الذين لا يرتفعون إلى المستوى الواجب الذى تدعو إليه نصوص الإسلام وروحه العامة من النظر والتفكر والاجتهاد، على النحو الذى شيدته عصور الاجتهاد فى سائر فروع العلوم بما فيها العلوم الطبيعية والكونية. وما أدت إليه من نهضة علمية وازدهار فكرى وتقدم حضارى. د. مدكور

المسئولة الوحيدة عن ذلك, فالملوك الصفويون لم يكونوا أقل صرامة من السلاطنة الأتراك. لقد كان كل من الاسلام الإيرانى والباب العالى التركى أكثر انغلاقا على نفسه من إفريقيا – تونس– والمغرب؛ ولقد فتحت التجارة الاستعمارية ثغرات فى كل الأماكن. لقد كانت تلك الأسباب ضرورية (حتمية)؛ لأنها وجدت بالفعل، لكنها غير كافية، وعلى العكس من ذلك فلم يوجه الاهتمام الكافى – إلا فى حالات قليلة جدا – للتنبه (لخطورة) وضع ثقافى داخلى أساسى: وهو الخاص بجمود عملية التكوين الفكرى الإسلامى وتوقفها.

إن أزمة الفكر الإسلامى السنى الخاص بالقرون من الخامس عشر إلى الثامن عشر تعود إلى عاملين هامين: الأول هو الإحساس بنوع من الكمال الذى لا يحتاج إلى مزيد – بمعنى أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، وقد كان ذلك نتيجة للاعتقاد بأن «كل شيء تم وعلى أفضل وجه من قبل الله"، وقد عملت الجماعات الحاكمة ذات الوضع الاقتصادى الجيد على نشر هذا المفهوم. أما الثانى فحدوث جمود فى عملية التكوين (الفكرى). وكما هو معروف ففى البرنامج العلمى لتلك الفترة تم إقصاء العلوم الطبيعية بالكامل باستثناء الطب، وحتى فى هذا العلم، فإن الأمر قد اقتصر على شروح " للقانون فى الطب" لابن سينا. وتم الاعتماد على قاعدة ثقافية عامة اقتصرت على النحو والأدب، وتركز التعليم العالى على العلوم الدينية الخاصة بالحديث والفقة وعلم الكلام وتفاسير القرآن، ونجد مرونة أكبر داخل المراكز المتأثرة بالشيعة. وحتى فى هذه الحالة فإن مؤلفات صدر الدين الشيرازى لا تتجاوز كونها شرحا حرا لابن سينا من خلال التفسير الإشراقى. وفى شبه الجزيرة الهندية، حيث كان الوضع أقل انغلاقا، فإن المرجع الذى كتبه ملا نظام الدين (القرن الثامن عشر) الشهير وعنوانه "درسي نظامى" ***Dars-i Nizami*** لا يكاد يقدم شيئا جديدا. على الرغم من هذا، استخدم بكثرة فى الهند وبشكل أقل فى إيران وتركستان.

ويتساوى أفضل تكوين علمي - وذلك حتى القرن السابع عشر في العالم الإسلامي- مع عملية التكوين التى كانت تتم فى القرن الثالث عشر فى العالم المسيحى وهو على النحو الآتى: القواعد، واللغة والرياضيات، والفلسفة والفقه والقانون وعلم العقائد، وتفسير القرآن، والأحاديث. وتجمدت عملية التعليم فى المدارس؛ وقد ترك لنا شاه ولي الله (1115/1703 - 1175/1745)، رأيا نقديا حول عدم كفاية ذلك التكوين العلمي، وقد بدأ جهده بمحاولة متابعة العمل الذى بدأه الشيخ أحمد السرهندى فى القرن السابع عشر. حيث يرى أن التصوف هو نظرية وممارسة لعملية الارتقاء الذاتى، وبدون اجتهاد لا توجد إمكانية للقيام بتفسير شرعى حقيقى، وكما سيقول محمد إقبال: إن شاه ولي الله كان أول مسلم هندي أحس بضرورة البحث عن روح جديدة حيث كان يرى أنه قد حان الوقت لتقديم الشريعة الإسلامية وفقا للاجتهاد. أما محمد على التهانوى (1158/1745) فى كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون" فيشير إلى أنه اضطر للبحث خارج المدارس عن تكوينه العلمى الواسع. وجامعة الأزهر الشهيرة كانت مدرسة تعليم لأمور المسجد (أى أمور العبادات) خلال كل الفترة الفاطمية؛ وعندما انتقلت تحت الإدارة السنية ركزت جهودها فى تدريس الفقه الشافعى، ولكن انفتاحها (على العلوم العصرية) حدث قريبا من عصرنا هذا. ويمكن قول نفس الشيء عن مدرسة الزيتونة فى تونس؛ بل وحتى مدرسة ديوباند فى ساهارانبور فى الهند. فكل هذه المؤسسات عبارة عن مدارس لتعليم علماء الدين وتكوينهم.

وعلى الرغم من أنه قد يبدو غريبا أو مدهشا، فإن التوترات السابقة على عملية التجديد نتجت عن العلاقات ذات الطابع الصراعى- التى كانت قد أخذت شكل صراع بين البنية الاجتماعية التى توطدت سواء السنية أو الشيعية من ناحية والحركة الصوفية من ناحية أخرى. وإن تلك العلاقات كانت معقدة جدا لدرجة أن تاريخها مسهب وممل بشكل حقيقى؛ ولكن يوجد عامل جدير بالذكر: أن الحركة الصوفية كانت تلتمس منهاجا للانضباط والمعرفة الذاتيتين، الذى كان حتمًا- لا

مفر- يقود إلى نقد عملية التكوين التقليدية، وكان هذا النقد يتم بصورة مباشرة في مرات كثيرة وغير مباشر دائمًا. وقد أدى هذا في كثير من الأحيان إلى أن ينضم بعض العلماء إلى جماعات صوفية أو أن يؤيدوا مواقفها، بدون أن يتركوا مقاومة الكثير من المسالك الصوفية، وبصورة خاصة - أيضا - الخرافات والشعوذة المنسوبة إليهم.

ومن الأمور التي لا شك فيها أن أكثر العلماء فطنة أحسوا دائمًا بنوع من الجاذبية نحو الجانب النظري للحركة الشيعية، ولكن بدون أن يتجاوزوا ذلك الشرح الذي يعيد بعث فكر ابن عربي المرسي. وحتى في هذه الحالة، فإن الأيديولوجية النظرية الصوفية كانت متشبعة جدًا بعناصر من الأفلاطونية المحدثة التي كانت تسمح بحد أدنى من التنظير- التأمل- الأقل جمودًا. وقد كان ذلك طريقًا مفتوحًا. أن الانغلاق وإصدار اللعنات وحتى الاضطهاد العنيف والقاسي أصاب بالعقم أكثر العناصر الإيجابية. والعلماء، سواء أرادوا ذلك أو لا، كانوا يسيرون نحو تقنيات الذكر أو المراقبة، بمعنى: عملية تركيز روحية داخلية، كانوا يعتبرونها ليست بالخطيرة من الناحية السياسية أو الدينية. بل ومن هذا الوضع، والذي من الناحية الظاهرية يعتبر بريئا جدا على الأقل بالنسبة للعلماء التقليديين، سوف تخرج المحاولات الأولى والفاشلة للإصلاح.

ب- محاولات التجديد:

إن ابن تيمية (المتوفى عام 728/1328) في نفس الوقت الذي هاجم فيه بقسوة ابن رشد، والذي يبدو أنه لا يعرف فكره معرفة عميقة، طالب بعملية تجديد تعيد إصلاح الفهم لأصول الإسلام. ولأجل هذا فقد ابتعد عن الجبرية الأصولية أو الكاملة الناتجة عن عملية انتشار شعبي للمذهب الحنبلي وبحث عن موقف وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، كما قيل ذلك في موضعه[1]. لكن شهرته، وكذلك شهرة تلميذه ابن قيم الجوزية، كانت واسعة، ولم يتم جمع تراثهما حتى نهاية القرن الثامن عشر. ولم يتم الاستفادة من فكرهما إلا في نهاية القرن الثامن عشر.

وبكل أسف، ظهرت محاولات التجديد (فى العالم الاسلامى) فى اللحظة التاريخية التى كان فيها العالم الغربى على وشك الخروج من النظام السياسى والاجتماعى الذى يعرف بالنظام القديم؛ وقد انتصر بشكل كامل عصر التنوير. وفى السنوات الأخيرة للقرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ظهرت فى الهند وفى الولايات التى توجد على الأطراف البعيدة للإمبراطورية التركية وفى نفس الجزيرة العربية اتجاهات إصلاحية ضد الفساد (الذى طال) تطبيق الدين الإسلامى سواء فى جانبه النظرى، وكذلك فى الجانب العملى. والحركة التى كان لها أكبر وقع وأثر تاريخى هى الحركة الوهابية، لكن هذه الحركة لم تخرج من العدم، كما أنها لا تمثل فقط عملية استفادة من محاولة ابن تيمية التى لم تلق – فى عهدها الأول- نجاحا.

لقد أبدى الفكر الإسلامى فى الهند فى السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر نوعا من القلق. ومن المحتمل أنه أخذ فى الاعتبار صعوبة الاتصال- التواصل أحيانا, بما فى ذلك الاتصال الناشيء عن اختلاف اللغة، يمكن أن يكون ذلك النوع من القلق قد أبداه رواد مجهولون، لكن لا ينبغى أن نقول نفس الشيء عن بعض الشخصيّات القريبة من ناحية الزمان والمكان مثلما هو الحال مع العلماء اليمنيين محمد المرتضى (مات عام 1204/1790)، ومحمد بن على الشوكانى (1172/1759- 1250/1834). ولا أريد أن أقول بهذا: إنه يوجد تأثير مباشر لا من المرتضى الذى كان معاصرا لابن عبد الوهاب ولا من الشوكانى الذى كان أصغر سنا منه فى الحركة. إننى أتحدث عن مناخ فكرى.

لقد كان المرتضى عالم عقائد يسير على درب الغزالى، ولكن فى الوضع الخاص بتلك الفترة كانت عملية احياء العقائد الدينية تعتبر ثورة، وهذا يفسر التأثير الذى سيمارسه فى الهند. أما الشوكانى فكان زيديا من صنعاء، لكنه لم يتردد سواء شفاهة أو كتابة فى انتقاد التدين المزعوم الخاص بالتقليد (تقليد الأقدمين من أهل الأثر). ومن هنا، فقد هوجم من قبل كل من السنة والشيعة الزيدية. والفكرة الملهمة

للشوكانى أيضًا تعود فى أصولها لابن تيمية كما يمكن التأكد من ذلك فى كتابه الضخم "نيل الأوطار" والذى يتكون من اثنى عشر مجلدًا، والذى لا يزيد عن كونه شرحًا وتعليقًا على المؤلف الفقهى لجد ابن تيمية الذى يُدعى مجد الدين ابن تيمية (مات عام 652/1250). إنه كتاب ألفه فى شبابه لكن فى الحشو الموجود فى الشرح تظهر إرهاصات روح تجديدية.

ج- محمد بن عبد الوهاب والحركة الوهابية:

إن نجاح عبد الوهاب وتوابعه السياسية منع من القيام برؤية كاملة وأصيلة لمحاولته. لقد كان محمد بن عبد الوهاب (1125/1703- 1206/1792)، بصورة أساسية, رجلاً متدينًا وبدويًا وذا ذكاء متوقد. وقد أحس - من الناحية الروحية - بنوع من الجاذبية نحو الجانب الوضعى للحركة الشيعية. وبعد رحلات طويلة للعراق وإيران حيث درس الفكر الصوفى رجع إلى الجزيرة العربية وبدأ بحماس فى فكرة الإصلاح المستوحاة من ابن تيمية. وكتابه الرئيسى " كتاب التوحيد" هو عبارة عن كتاب صغير يهاجم فيه كل الخرافات الصوفية والتقرب للأولياء والفساد الأخلاقى والجمود الدينى. وإن ما كان يطلبه هو العودة للقرآن ولتراث العصور الأولى الإسلامية. لكن عندما هاجر إلى الدرعية، أعلن الأمير محمد بن سعود وعائلته، الذين كانوا قد آمنوا بآرائه، دعمهم للمصلح وانتشر الوهابيون فى الشرق نحو العراق (تم تخريب كربلاء عام 1216/1802)، ومن الغرب نحو الحجاز (تم الاستيلاء على مكة والمدينة عام 1218/1803- 1804)، وقد أجبر الاستيلاء على الأماكن المقدسة السلطان العثمانى على التدخل العسكرى.

والوحيد الذى كان لديه القدرة على القيام بذلك هو حاكم مصر محمد على، والذى أخر الحملة حتى عام 1233/1818. واستطاع الجنرال إبراهيم باشا أن يهزم الحاكم الوهابى عبد الله الأول بن سعود والذى تم إعدامه فى اسطنبول. لكن الحركة لم تمت واكتسبت قوة جديدة مع تركى بن عبد الله بن سعود (تم اغتياله عام 1249/1834)، وبخاصة مع ابن هذا الأخير وهو فيصل الذى نقل العاصمة إلى

الرياض. فيما بعد، أنهى بنو رشيد، وكانوا وهابيين, حلفهم مع بنى سعود، وقد اضطر عبد الرحمن بن فيصل إلى اللجوء إلى الكويت مع ابنه عبد العزيز. وبعد ذلك بسنوات قليلة، فى عام 1319/1902، نجح عبد العزيز بن عبد الرحمن بن سعود فى دخول الرياض فجأة وبشكل غريب كما لو كان حدثا قصصيًا، حيث وضع أسس المملكة السعودية الحالية، وهو ما سوف يكون له تأثيرات سيئة بالنسبة لأيديولوجية ابن عبد الوهاب. لكن يجب أن نتناسى ذلك ونعترف بأن مصلح الدرعية لم يكل عن الدفاع والدعوة إلى إسلام مجدد وخال من البدع، حيث دعا إلى أخلاق صارمة وكان مدافعًا عن الاجتهاد أو حرية التفسير وكان مناهضًا للتقليد. ومن هنا تكون القوة المحررة المبدئية للحركة الوهابية ونجاح أعمال مؤلفها.

ونظرًا لخوف ابن عبد الوهاب من بدع جديدة فأنه ارتكب أمرا غير منطقي حيث رفض القياس وذلك حتى يتجنب أن يقوم العلماء بتعميمات تقضى على المعنى الروحى للنص المنزَل. وهكذا ونظرًا لعدم قدرته على إكمال عملية التفسير الحر لتخليه عن استخدام القياس-، فقد نتج عن ذلك عكس ما كان يبحث عنه عبد الوهاب: وهو ما تمثل فى حرفية صارمة أكثر صرامة من العلماء التقليديين. وكان النجاح الشعبى مضمونا عند تطبيق ذلك عمليًا لأن الأمر كان عبارة عن رغبة فى القضاء على الفساد الأخلاقى وأوجه التقليد السُنى.

بالإضافة إلى ذلك، كان ابن عبد الوهاب يجمع – فى حركته – ما بين التشدد (التمسك) الاخلاقى وذكريات المعنى الخاص بالأمة الموجود فى الإسلام الأول، كما أنه أكد من جديد على(أهمية) الجهاد. والعنصر الأول ساعد على إنشاء تعاونيات زراعية وجماعات حضرية كانت تقوم بالعمل بشكل عام وكان يُدعى أعضاؤها "الإخوان". وكان هذا يضفى على العمل طابعًا إيجابيا وفعالا جدا مقابل ما كان يحدث خلال الإمبراطورية التركية من تحقير للعمل اليدوى. ولعله من هنا ظهرت أيضا الفكرة الأساسية الخاصة بالتعاونيات الخاصة بالإخوان المسلمين المصريين. وعلى العكس، فإن التأكيد الجديد على (أهمية) الجهاد كان مفيدا جدا

للأسرة السعودية سواء بالنسبة للحملة الأولى لاسترداد الرياض وكل نجد، وكذلك بالنسبة للحرب فيما بعد ضد الأسرة الهاشمية فى مكة وفتح الحجاز وكذلك الأماكن المقدسة: مكة والمدينة. أما النتيجة العكسية فتمثلت فى تخريب الأماكن المقدسة الشيعية فى المدينة.

ومما لا شك فيه، فلقد نجحت الحركة الوهابية فى إحياء الإسلام بما فى ذلك جعل الأمة تتقدم، لكن الأيديولوجية الدينية تم دفنها تحت البنية الفوقية لسياسة السعودية، والتى سارت فى أحيان كثيرة فى دروب الديكتاتورية المحكومة من قبل جماعة محدودة أكثر من سيرها فى طرق التجديد الاجتماعى. ومن ناحية أخرى، فبينما تم القيام بمجهود واضح فى مجال الدعوة الدينية فى كل العالم الإسلامى؛ بل وفى خارجه أيضًا، لم يستطيعوا القضاء على نوع ما من النفاق الأخلاقى الذى يتمثل من ناحية فى التحكم فى عدد الحجيج وفى صرامة العدالة حيث هناك تُقطَع يد السارقين، ويُجلَد أو يُقتل الزُناة، ومن ناحية أخرى هنا يُسمح للأقلية الإقطاعية بالترف والإسراف والتبذير والرذيلة.

2- تأثير الحركات التجديدية:

أ - حركات التجديد فى الهند:

فى السابق أشرت إلى المبادرة التى قامت بها الهند والولايات التى فى الأجزاء الخارجية من الإمبراطورية العثمانية فى الحركات التجديدية. ولكى نفهم قدمها النسبى، حيث توجد سوابق فى بدايات القرن السابع عشر؛ يجب أن يُؤخذ فى الاعتبار أن الإسلام فى الهند كان – حينذاك – دين السلطة السياسية التى كانت تمثل أقلية فى مقابل جماعات دينية أخرى وبخاصة الهندوسية، كذلك فإن حدوث عملية توفيق بين الإسلام والهندوسية كان أمرًا لا مفر منه، وبخاصة فى مجال الروحانية الصوفية. لقد كانت الأزمة واضحة خلال فترة حكم أكبر، والذى حاول،

إلى حد ما، تسهيل وجود دين انتقائي وتلفيقي وهو ما عرف بـــ "الدين الإلهي"، الذى دعا إليه الإخوان أبو الفضل وفايضى. والنتيجة كانت الرفض من قبل كل من المؤمنين الهندوس والمسلمين والحيرة الحقيقية فى المجال الأيديولوجي.

ولعل الشخصية الوحيدة التى ربما يجب أن تُذكر هى شخصية الشيخ أحمد السّرهندى، والذى اعتمد على فكر ابن عربى من خلال العدول عن التوحيد المزعوم الميتافيزيقى للمفكر المرسى بازدواجية أخلاقية، وستؤدى إلى نوع من القبول أو القناعة والذى سيؤثر فى أزمة الحكم الإسلامى فى شبه القارة الهندية وذلك بالإضافة لأسباب سياسية أخرى. وهذه الأزمة تفسر موقف شاه ولي الله الدهلوى الذى دعا إلى إصلاح إسلامى شامل ولكنه معاصر انطلاقًا من قواعد إنسانية اجتماعية، حيث دعا إلى العدالة الاجتماعية، وجعل هدفه النهائى نوعا من الروحانية ذات الطابع الصوفى. وقد كان لحركته صدىً مهم وصل للقرن التاسع عشر مع ابنه شاه عبد العزيز، الذى سيضيف معنى خاصًا بالتطهر الروحى.

وللأسف، فإن هذه الحركة ستعانى من عملية تحول مشابه للذى حدث مع الحركة الوهابية. فلقد كان السيد أحمد مصلحًا ومنظرا، وفى عام 1238/1822 قام بالحج المفروض إلى مكة، ولا نعرف ما إذا كان فى هذا التاريخ قد أحس أو لا بانجذاب نحو الحركة الوهابية. وعلى العكس، يُقال: إن عالمًا من مكة اختبره فى العلوم الإسلامية، ووجده ضعيفا لدرجة أنه طُرد من المدينة المقدسة التى لم تكن تحت سيطرة الوهابيين (حيث كان الأتراك قد استردوا الحجاز). وعلى كل حال، فعندما عاد السيد أحمد إلى الهند بدأ يدعو إلى الالتزام بالدين على الطريقة الوهابية وهاجم الخرافات وطالب بالجهاد. وبعد التحالف مع الشاه إسماعيل هاجم عسكريا المدعويين بـــ " السيخ" وحقق بعض النجاحات، لكن الشاه اسماعيل مات فى أثناء القتال عام 1247/1831م. وباقى الموضوع يخص بشكل أكبر السياسة الإنجليزية الهندية أكثر من تاريخ الفكر الإسلامى.

كذلك تأثر بالحركة الوهابية الحاج شريعة الله، الذى ولد نحو عام 1178/1764، وقام بالحج المفروض عام 1196/1781، وأقام فى الجزيرة العربية عام 1217/1802، حيث درس على يد شيخ من علماء المذهب الشافعى. وعندما عاد إلى البنغال، دعا إلى تجديد الإسلام والذى يجب أن يتكون من ثلاث مراحل: رفض للحكومة ولأيديولوجية المحتلين الإنجليز، والدعوة إلى الجهاد، لأن الهند لم تعد تمثل دار إسلام وإنما هى دار حرب، وكذلك الدعوة للإصلاح الاجتماعى ضد حكم الأقلية وإصلاح الإسلام الحقيقى من خلال تطهيره من البدع الهندوسية والخرافات الصوفية. وقد واصل ابنه ودود ميان دعوته ومات عام 1281/1864م.

هذا الاتجاة الفكرى لجأ - بعد هزيمة الجهاد الذى أطلق عليه أنه تمرد عام 1857- إلى المدرسة الدينية الموجودة فى ديوباند، والتى أسسها محمد قاسم ناناوتارى، ومنها أعلن محمود الحسن (المتوفى عام 1340/1921) الجهاد ضد الإنجليز، ولهذا سُجن فى مالطة خلال الحرب العالمية الأولى. ومن حين لآخر - ما بين مرة وأخرى تنتقل الحركة الأيديولوجية إلى النشاط السياسى وذلك كما حدث مع السيد (صديق؟) حسن خان (المتوفى عام 1306/1889)، والذى تأثر بشكل أكبر بالشوكانى والشاه ولي الله أكثر من تأثره بالحركة الوهابية. ولا يختلف مع الإصلاحيين التركمستانيين إلا فى كونهم قد دعوا للجهاد ضد روسيا (وليس إنجلترا). ولعل الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لتاريخ الفكر هو محاولات إصلاح الفكر الصوفى والتى سوف تؤدى إلى نوع من الصوفية الجديدة: وهى الطريقة المحمدية. وهذا الاسم تم استخدامه من قبل الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية والسيد أحمد، وأحمد بن إدريس، وبما أننا قد تحدثنا عن الاثنين الأولين فمن المناسب الإشارة إلى الأخير.

ب- أحمد بن إدريس، والحركة السنوسية:

كان أحمد بن إدريس، والذى مات عام 1253/1837، مغربيا من أحفاد النبى. أنشأ حركته خلال إقامته فى الجزيرة العربية واعتبر نفسه نبيًا[١] "شيخ"

---

(١) هذا هو المصطلح الذى استخدمه المؤلف. المترجم.

الطريقة المحمدية. وأكد أنه من غير الممكن الاتصال المباشر مع الله ولكن نعم من الممكن فعل ذلك مع روح النبى محمد. وقد وضع ابن إدريس لهذه الصوفية المحمدية قواعدها من خلال الطريقة التقليدية الخاصة بالسلوكيات والتقنيات الصوفية. وفيما يتعلق بمحتوى الفكر الخاص به فإنه يرفض القياس رفضًا قاطعًا وكذلك الإجماع ويعتمد على الاجتهاد، وقد كان لآرائه صدى واسع حيث كانت سببًا فى نشوء ثلاثة طرق: وهى الرشيدية والميرغنية والسنوسية. ولقد انتشرت الأولى فى الجزائر، والثانية أسسها محمد عثمان الميرغنى (مات عام 1269/1853) وانتشرت فى صعيد مصر والسودان، حيث كانت تعتبر حركة معتدلة فى مقابل حركة المهدى، أما الثالثة، وهى الأكثر أهمية، فقد أسسها الجزائرى محمد بن على السنوسى (المتوفى عام 1275/1859).

وتعتبر الحركة السنوسية هى أكثر حركات التصوف الجديد وضوحًا وبديهية. ونظرًا لمحاربة العلماء السنيين التقليديين له، أعلن السنوسي أن فكره يقوم على الإسلام الحقيقى الذى يعتمد على الاجتهاد. ومن هنا أعاد التقليد المتبع المتمثل فى إنشاء الزوايا، وهى أماكن حياة دينية جماعية وبها أتباع مؤمنون يقومون بالدراسة والتأمل. ومن بين هذه الزوايا تبرز اثنتان: الأولى الموجودة فى واحة الكفرة، والثانية فى جغبوب. ولكى تتم حياة الدراسة والعزلة بشكل أفضل، فقد حاول السنوسيون نشر السلام بين القبائل البدوية فى الصحراء الليبية، ورفض الحكم الاسمى- الشكلى- تقريبا للإمبراطورية التركية. وهذه الرغبة فى السلام كانت سببًا حمل إليهم الحرب. ولقد اضطر السنوسيون إلى الحرب ضد الأتراك والإيطاليين فى ليبيا، وضد الفرنسيين فى غينيا الاستوائية، وضد الإنجليز فى مصر. ومع ذلك فإن دعوتهم كانت ذات سمو أخلاقى كبير وكان بها نوع من الملكية الجماعية مع زهد فى المأكل والمشرب والزينة، وكل هذا مع وعى واضح للمعنى الإيجابى والاجتماعى لهذه الأيديولوجية. ومع ذلك لم يستطيعوا التحرر من التسييس والضغوط الاستعمارية. ويرى كثير من الغربيين أن الحركة السنوسية لا تزيد عن كونها حركة سياسية أخرى مثل حركة محمد أحمد المهدى، الذى قاد

التمرد الشهير فى السودان، وحركة عثمان الفولانى فى نيجيريا. ومع ذلك، نجد معمر القذافى – وهو أكبر أعداء الملك السنوسي الأخير– يذكر كثيرا المعنى التجديدى للحركة السنوسية الأصلية. وعندما نبعد كثيرا عن كتابه المحير والغامض " الكتاب الأخضر"، نذكر أن القذافى أشار – منذ وقت قريب– بأن المدارس والمذاهب والفرق الإسلامية جاءت بعد دعوة الإسلام وتتناقض أحيانًا مع القرآن شكلاً ومعنى.

3 – السلفية والنهضة

أ– العودة إلى الأصل لون من التجديد:

رأى كثير من المسلمين وما زالوا يرون أن الإسلام كان يتباعد بشكل مضطرد عن المثالية الأولية التى دعا إليها النبى محمد، وذلك لأسباب عديدة. ونظرًا للمعنى القديم التوحيدى– الوحدوى– للأمة بوصفها بنية سياسية واجتماعية وحيدة، فإن النتيجة الأولى للعودة للأصول (وهو ما تعنيه كلمة سلفية) هى محاولة إقامة إسلام عام وعالمى. هذا الأمر كان له العديد من النتائج الاجتماعية: مثل ظهور حركة تدعو للوحدة الإسلامية التى ينبغى أن تتعدى مجرد المشاركة الوجدانية، وكذلك التقريب بين مواقف السنة والشيعة المتباعدة جدا، والتجديد الثقافى، والتحديث العلمى ....إلخ والشخصيات الرئيسية فى هذه الحركة هى جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، وسيد أحمد خان، وأمير على، ومحمد إقبال.

ب– جمال الدين الأفغانى:

إن الشخصية التى فتحت طريق النهضة هى شخصية جمال الدين الأفغانى (1255/1839 – 1315/1897). ويبين زعم جمال الدين فى أن له أصلا أفغانيا – وهو أمر يمكن أن يكون صحيحًا من ناحية بعيدة جدًا وإن كان فى الحقيقة ورسميا كان إيرانيا – يبين لنا الصعوبات التى واجهت محاولته. بالإضافة إلى ذلك، فقد

كان الأفغانى - على الرغم من قيمته الفكرية- يؤيد، بقوة، اللجوء إلى المقاومة، وهو ما سبب له ألوانا من النفى والمطاردات التى لا تحصى. فقد لجأ إلى باريس عام 1297/1879، والتى وصل إليها بعد ذلك بثلاث سنوات محمد عبده, حيث جمعا جهودهما الفكرية والسياسية وأنشآ جمعية تدعو إلى فكرة الجامعة الإسلامية وتسمى «العروة الوثقى» وهو نفس الاسم الذى أطلقاه على المجلة التى أصدراها لفترة قصيرة جدًا ولكنها كانت ذات تأثير كبير جدا. وأهم أعمال الأفغانى كان ردًا على الماديين ترجمه للغة العربية محمد عبده بعنوان «الرد على الدهريين»[٢].

وفى الحقيقة، فإن فكر الأفغانى هو محاولة البحث عن إسلام جوهرى أساسى وذلك لتجديده داخل الظروف الاجتماعية الخاصة بالقرن التاسع عشر. لكن هذه الظروف فى العالم الإسلامى كانت تتناقض فيما بينها بشكل جذرى. فقد ظل الوضع الاجتماعى والسياسى والثقافى جامدا متمسكًا بما يعتقد منذ الأبد على الدوام أنه التراث. أما الاحتلال الأجنبى فقد استطاع فقط أن يحطم سطحيا البنية التحتية. وكان النظام السياسى والدينى الموجود والقائم - حينذاك - يولى اهتماما كبيرا للمخاطر المحتملة ضد الاستقرار الاجتماعى أكثر من اهتمامه بالأخرى الناجمة عن نظم الانتاج والاحتكار والسيطرة التقليديين وكذلك الجديد منها. وكان ينظر لأى محاولة لإصلاح الوضع الثقافى البحت بعين الشك والريبة.

لقد كانت السلطات الاستعمارية والوكلاء الاقتصاديون الاستعماريون يعتقدون أن أى إصلاح اجتماعى يجب أن يتم بكل نوع من الاحتياط وذلك من أجل عدم إزعاج النظام التقليدى، وكذلك لعدم إيقاظ الدعاوى - والروح - الاستقلالية والوطنية. أما القلة الحاكمة فقد كان لديها خوف كبير من أن أى نوع من التجديد يمكن أن يهدد أسس وضعها الاجتماعى المتميز، مهما كان احترام التجديد للوضع الاجتماعى. أما الاتجاه الدينى التقليدى فقد كان يرى فى الانفتاح الثقافى الممكن بابا خلفيا - مسحورا - خطيرا يمكن أن تدخل من خلاله ألوان الكفر والفسق الأجنبية والعادات الأوربية الفاسدة، ويؤدى إلى فقدان الهوية الوطنية نفسها. ومع ذلك كان

المصلحون الجدد يعرفون جيدًا أن الحركات السابقة التي كانت قد تقدمت - لإصلاح العناصر الجوهرية الحقيقية للإسلام، باءت بالفشل. وقد تم الانتقال من الجدلية الأيديولوجية للسياسة، وبدلاً من تقديم رؤى إسلامية منفتحة انتهى الأمر إلى صيغ سياسية كانت بصفة عامة - أكثر رجعية وتخلفا.

لم يكن المفكرون المسلمون - الذين كانوا على اتصال بالثقافة الأوروبية - يشعرون فقط بالتقدير لجوانب التقدم الاجتماعي التي أحدثتها تلك الثقافة وكانت سببا فيها البنية الأوربية المدنية - المتحضرة، وإنما نسب الأساتذة الأوربيون - البارزون جدًا في معرفة الثقافة الإسلامية وتقييمها، مثل موير ورينان سواء أكانوا على حق أم لا - للتشدد الديني الإسلامي وعملية العودة بالمجتمع للشكل البدوي أيضا مشكلات القضاء على الفكر بعد ابن رشد والتأخر الاجتماعي الثقافي لعالمه. ومن ثم، كان من الضروري البدء بعملية تحديث ثقافي. وبذكاء شديد، رد جمال الدين الأفغاني على رينان قائلا بأن الدين الإسلامي ليس عدوًا لدودًا للعقل، بل على العكس، فإن علم الإنسانيات الذي تفتخر به كثيرًا الثقافة الفرنسية يمثل المعنى الحقيقي للإسلام، وأن عدو العقل هو الاتجاه التقليدي الطفيلي الذي كان قد شوّه وابتلع المعنى الحقيقي للإسلام. ومما لا شك فيه، أنه لم تكن حقيقة الإسلام التراسدانتالية (المتعالية) - طبيعة الإسلام بصفته دينا - بالنسبة للأفغاني تمثل عقبة ضد الثقافة وإنما تمثل القاعدة الأساسية لنوع جديد من الإنسانيات التي تسمح للشعوب الإسلامية بأخلاق تناسب القرن التاسع عشر.

وبعد الأخذ في الاعتبار المقدمات السابقة، فليس من الغريب أن يلجأ جمال الدين الأفغاني إلى علم الكلام الخاص بالمعتزلة ليؤكد عمق الفكرة الإسلامية عن الحرية الإنسانية وقوتها. ويرى الأفغاني أن عقيدة الجبر هي عقيدة متأخرة زمنيا، وهي في الحقيقة خاطئة؛ ولا يوجد عليها دليل إلا بعض الأحاديث الموضوعة. ولهذا لا ينبغي على أي مسلم صادق أن يؤمن بالقضاء الأزلي- المطلق المؤدي إلى الجبر، فالإنسان حر ومسئول عن أفعاله. إن التقدير الأزلي المطلق لا يتمثل

فى قضاء أزلى مطلق يتحكم فى أفعال الإنسان وإنما هو فعل الحضور الإلهى والذى من خلاله يعرف الله كل شيئ.

إن إرادة الإنسان حرة، وذلك إذا أخذنا دائما فى الاعتبار الظروف المادية والاجتماعية. وإن ما لا يستطيع الإنسان أن يفعله هو أن يعارض القوانين العامة للكون، أو أن يلجأ إلى مساعدة الخوارق. إن الله يمنح نعمة النبوة بإرادة حرة، لكن على العكس، فإن كل البشر لديهم القدرة على تحصيل المعرفة، سواء كان ذلك بدرجة كبيرة أو صغيرة، وذلك تبعًا لمجموعة من الظروف المعقدة جدًا. ولهذا يجب إطاعة النبى لأنه لا يخطىء من حيث إنه نبى. أما العالم، حتى وإن كان غير معصوم فإننا يجب أن نستمع لقوله.

ولا تحدث أى ظاهرة طبيعية عن طريق الصدفة حيث توجد العلية المادية التى تعتمد عليها المعرفة العامة، وهى الطبيعية. ومن هنا ينبغى على الإنسان المعاصر أن يتخلى عن عملية التأمل الخاصة بالصوفية الوجدية، فهى معرفة سلبية تؤدى إلى الجمود والوساوس وهو ما يتناقض مع عمل العقل ويحول الإنسان إلى كائن غير عقلانى؛ فالمجهود الشخصى يجب أن يكون دائمًا ومتواصلاً. ومن ثم، فإن كل إنسان مهما كانت درجة إيمانه ليس فقط له الحق وإنما عليه الواجب فى أن يتأمل بنفسه القرآن وكذلك الأحاديث النبوية الصحيحة وأن يفهميما من خلال تأمله، وليس من الضرورى التوقف عند ما قاله هذا المفسر أو ذاك، مهما كان قد كرس نفسه لذلك, كما لا يلزم احترام التفسيرات التقليدية بسبب أنها قديمة فقط. إن القرآن أنزل لكل زمان، ولهذا يجب أن يُفهم وينفذ- يتحقق- فى كل فترة تبعًا لمتطلبات الحياة الحاضرة للإنسان.

ج- محمد عبده:

كان محمد عبده هو التلميذ الرئيسى لجمال الدين الأفغانى (1261/1845-1323/1905). ومع أن محمد عبده كان قليل الولع بالسياسة، كثير الاهتمام بالفكر،

أى أنه كان مفكرًا أكثر منه سياسيًا، فإنه لم يسلم من عدم فهم القلة الحاكمة والصفوة المصرية المتواطئة مع الاحتلال، ولهذا فقد انتهى به الأمر إلى اللجوء إلى باريس. والمؤلف الرئيسى له هو «رسالة التوحيد».

وتبعًا لرأى محمد عبده، فإنه من الضرورى جدًا مراجعة الموقف المعتاد لرجال الحديث المسلمين فيما يتعلق بالفكر الفلسفى. وكما أثبت كبار الفلاسفة المسلمين لا يوجد أى تناقض بين الفكر العقلانى والإيمان الإسلامى، على العكس، فإن الإسلام دين عقلانى بصورة أساسية. فالفلسفة يمكن أن تكون مرشدًا حقيقيًا لفهم الوحى المنزل، وكذلك يمكن للوحى أن يساعد العقل ويكون بديلاً له لدى أولئك الأفراد الذين لم يستطيعوا أن يصلوا بأنفسهم إلى المعرفة العلمية. ولهذا، فإن الأمر لا يتعلق بالدفاع عن ضرورة الاهتمام بالفكر وإنما المطالبة بأن يكرس الإنسان نفسه فى خدمة الفلسفة والبحث العلمى، وكذلك محاولة الانتقال من الفقه التقليدى الخاص بالمذاهب الفقهية إلى فقه آخر يعتمد بشكل أساسى على المبادئ الأخلاقية والقانونية الطبيعية – الفطرية – العامة. وبعد وضع هذه المبادئ، ينبغى على المسلمين أن يتخلصوا من عقدة النقص أمام الشعوب الأخرى، بحيث يفتخرون بإيمانهم فينشرون المعنى العقلانى لحقيقته، ويتخلصون من التمييز بين المرأة والرجل.(١)

يعترف محمد عبده بأن إنجاز هذه المهمة يعتبر أمرا صعبا جدا بسبب التيارات التقليدية السلفية السائدة والتى لها الغلبة، ولهذا يلجأ إلى المعتزلة وذلك ليثبت الحرية الإنسانية. ففى المقام الأول، يوجد فى 46 آية قرآنية إشارة واضحة إلى حرية الاختيار الإنسانية، ولقد اجتهد النبى نفسه فى حياته لكى يدعو للإسلام وينشره، حيث كافح بحرية وبشجاعة, على الرغم من إيمانه فى قدرة الله التى ليس لها حدود. وأن ما يقوم به الداعون إلى الجبرية والاستسلام لقدر الله الأزلى هو تفسير آية واحدة

---

(١) هذا الحكم العام لا يقول به الشيخ محمد عبده، بل الأمر يحتاج إلى تفصيل وتوضيح. د. مدكور.

بمعنى مطلق: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ الصافات: ٩٦. لكن ما تؤكده هذه الآية هو خلق الإنسان وقواه وملكاته، وليس التحرك الشخصي والمحدد لكل فعل. إن القضاء الإلهي يعنى فقط المعرفة الإلهية المسبقة من قبل الله للأفعال الإنسانية لكن هذه المعرفة ليست وسيلة فرض أو إجبار بحيث تمنعنا من القيام بأعمالنا.

ونظرا لرغبة محمد عبده في القضاء على التراث الجبرى، فقد وصل به الأمر إلى أن يؤكد أن المفاهيم اللاهوتية الخاصة بكلفن ولوثر وحتى الخاصة بالقديس توما تعتبر أكثر تشددا فى قضية قدر الله الأزلى من العقيدة الإسلامية. فالإنسان العادى يعلم أنه كائن موجود وأنه على وعى بأفعاله ونتائجها وأنه ينفذها من خلال قواه وملكاته وإرادته الخاصة. من ثم، فإن العقيدة الأشعرية الخاصة بالكسب ليس لها أى معنى، كما نبه إلى ذلك الجوينى نفسه عند رفضه لها.

ويرى محمد عبده أن العقل هو أساس الحياة الأخلاقية، وكل إنسان لديه القدرة على تحصيل المعرفة الخاصة بالمبادئ الأساسية للأخلاق الطبيعية، وأن يميز بين الخير والشر. والقواعد الأخلاقية المكتسبة من خلال المجهود العقلى لها نفس قيمة الفرائض الأخلاقية الدينية. وإذا كان من الناحية الشكلية تظهر صراعات بين واحدة وأخرى فسبب ذلك أن النص القرآنى تم تفسيره حرفيًا بشكل مبالغ فيه وغير صحيح؛ وأن الصحيح- المناسب- فى هذه الحالة هو اللجوء لفهم المعنى الصحيح للنص المنزل.

لقد هب الإسلام الأصلى واقفا فى وجه التمسك بالعادات القديمة الخاصة بالسلف والأجداد بدعوى أنها قديمة فقط، ومن ثم، فإن التقليد الذى لا يقوم على العقل يجب أن يرفض، ويحق لنا أن نتساءل من الذى قام فى وجه الخرافات والتقاليد المتغلغلة غير الرسول فى زمنه ؟. ومن ثم، فإن كل إنسان – فى كل وقت – لديه إمكانيات عقلية متساوية للتعرف على الحقيقة. وينبغى على العقل أن يتخلص من قيود: «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»، أو مقولة "دائما كان يفعل هكذا"، ويجب أن ترفض الخرافات وتحارب، بما فى ذلك تلك التى تتبناها جماعات دينية روحية أو

تقوم بها. إن المجهود الطبيعى هو الفضيلة الكبرى للإنسان، ويعتبر تفسير الظواهر – دائما – من خلال الكرامات أو الخوارق من الأخطاء المحضة، واحتقار الثروات التى خلقها الله للإنسان أمر ليس له أى معنى، ومهما كانت قيمة الشيخ الصوفى فإن الوحيد الذى لديه قوى خارقة هو الله، وأى صوفى لا يزيد، بأى شكل من الأشكال، عن عامة البشر.

د- السيد أحمد خان:

استمر تأثير موقف كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده لفترة طويلة لكن محاولتهما التوفيقية باءت بالفشل. وعلى الرغم من الاحترام الذى أبداه لهما أصدقاؤهما المفكرون الأوربيون فإنهم لم يقبلوا مطلقًا فرضيتهم الخاصة بأن الإسلام كان من الناحية الثقافية أكثر تقدمية من المسيحية. بالإضافة إلى ذلك، فإن نفس مؤيدى اتجاه التوفيق المسيحيين كانوا قد استطاعوا الدفاع عن دعوى قيام المسيحية بمهمة التثقيف حتى القرن السادس عشر. أما بعد ذلك فقد فرض فكر المدنية والتحضر نفسه على الرغم من تحفظات كثير من الكنائس المسيحية ومعارضتها. لقد قام كل من باكون وبيركلى وجاليليو وهوبز وهيوم وليبنتز وكانط ونيوتن، وقد كانوا مسيحيين كاثوليكيين أو من الإصلاحيين، بجهودهم على الرغم من المعارضة والتحفظ والمطاردة, تبعًا لكل حالة، من قبل الكنائس الإنجيلية والكالفينية والكاثوليكية أو التابعة للوثر.

وأول من تجرأ من بين المفكرين المسلمين على النظر إلىَ العملية التوفيقية بشكل متحرر هو السيد أحمد خان (1232/1817 – 1316/1898) ومن الممكن، أن يكون قد ساهم فى هذا التحول إقامته فى بريطانيا العظمى فى الفترة 1867-1870، ومعرفته للمذهب التجريبى الإنجليزى وبخاصة فى لجوئه لمعيار التوافق مع الطبيعة، حيث سار فى ذلك على مبدأ لوك؛ لأن كلا من جيمس ميل وجون ستيورات وسبنسر قد أخذوا الكثير من أفكار لوك وبيركلى وهيوم.

إن معرفة الفكر الحقيقى للسيد أحمد خان يعتبر من الأمور الصعبة، لكن يمكن فهم موقفه بالتقاط بعض الأفكار من كتابه ***Letters Ka Maymu a*** الذى نشر عام 1308/1890. حيث يرى أن الإسلام دين حقيقى: لكن، ما الذى يجب أن نفهمه بوصفه إسلاما حقيقيا فى القرن التاسع عشر ؟ بالطبع كل ما لا يتناقض مع العقل الطبيعى، وما يتفق مع الطبيعة، وهو – تبعا لوجهة نظره – أكثر مما هو مسموح به فى العقائد المسيحية. ومن ثم، فلا يمكن قبول الخوارق للعادات, وعملية الخلق يجب أن نفهمها بالمعنى الذى أعطاه لها ابن سينا، والله قبل أى شيء هو العلة الأولى. والإيمان هو فعل شخصى بشكل محض، لكن هذا لا يمنع من احترام العقائد العامة للأمة الإسلامية بشرط أن تكون صحيحة. ويعتبر البدع التقليدية والخرافات الصوفية والأحاديث الموضوعة غير صحيحة وضارة. ومع ذلك, فى نهاية حياته، يتخلى السيد أحمد خان، كما تخلى صديقه شارق على، عن كل علم الحديث، حيث يرى أنه من الصعب إخضاع الأحاديث لعملية نقد تاريخى نقبل بمقتضاها بعضها ونرفض البعض الآخر.

ى- أمير على:

كذلك ظهرت حركة التجديد بين المسلمين الشيعة فى الهند. وأهم مفكريها هو أمير على (المتوفى عام 1347/1928)، الذى عاش فى لندن، حيث نشر عام 1873 دراسة حول حياة النبى، والتى سوف يوسعها كثيرا فى كتابه النهائى ***Spirit of Islam*** عام 1893، والذى ترجمه إلى العربية دايراوى بعنوان "روح الإسلام". كان أمير على يرى أن قوة الله المطلقة هى عبارة عن علم غيب سابق أو أزلى، ولكن ليس فى صورة قضاء أزلى لأفعال البشر. فهذه الأفعال هى ثمرة لحرية الاختيار الإنسانية لأن الله قدر لنا أن نكون أحرارا، بل أكثر من ذلك لقد رغّبنا فى أن نطلب، بحرية، مدده وعونه، الذى لا يكون موضع مفاصلة أو نقاش. لأن الله ليس فقط عالما وإنما هو خير محض، وأن ما يريده للإنسان هو الخير، وأن التفكير بعكس ذلك يمثل كفرا أو فسوقا. ومن ثم، فإن إرادة الإنسان تعمل بسبب

دوافعه الشخصية ووفقا لها. وينتصر أمير على بصفته شيعيًا مخلصًا لقضيته حيث يؤكد أن جعفر الصادق (مات عام 148/764) كان قد انتقد بقسوة شديدة أعداء حرية الإرادة، وأن المعتزلة لم يفعلوا شيئًا سوى قبول عقيدة الحرية التى آمنت بها الشيعة البدائية أى فى فترتها الأولى. وفى كل الأحوال، فإن فكر أمير على يمتد ليقبل إطارا واسعا من الانضباط الذاتى والأخلاق والعدالة الاجتماعية.

و- الاتجاه الروحى لمحمد إقبال:

إن جهود تحرير الفكر الإسلامى التى بدأها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، والسيد أحمد خان وأمير على كانت تعكس بعض ملامح تأثير ثقافة القرن التاسع عشر، لكن لم يكن هناك التزام واضح بمحاولة إدخال فكر ذلك القرن فى العالم الإسلامى[٢]. ومع ذلك - فمنذ بدايات القرن العشرين - بدأ محمد إقبال (1293/1876 -1357/1938) مجهودًا كبيرًا فى عملية تجديد إحيائية للفكر الإسلامى معتمدًا على الفلسفة الأوربية فى عصره. إن تعليمه الفرنسى[١] جعل الفكر الذى يعتمد عليه ربما يكون، فى معناه العام، ما يمكن تسميته الروحانية الفرنسية. فمثلا، كتب الأستاذ لويس ماسينون مقدمة الطبعة الفرنسية من كتابه الرئيسى « تجديد بناء الفكر الدينى فى الإسلام». وهذا جعل رؤيته للروحانية وللتصوف الإسلامى أقل تحفظا من الخاصة بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وإن الطرح لإمكانيات الفكر الإسلامى يتركز فى قضية تحديد الميادين الخاصة بكل من علم العقائد والفلسفة، وهو موقف ليس بعيدًا عن أتباع القديس توماس الفرنسيين المعاصرين.

ويرى إقبال أنه لا توجد أى مشكلة تتعلق بتفوق أو دونية بين الفلسفة والدين. ومن الصحيح أن مبادىء الدين تعتمد على القواعد العقليه لكن هذا لا يعنى

---

(١) المعروف عن إقبال أنه كان ذا ثقافة إنجليزية، وأنه نال شهاداته من ألمانيا، ولكنه كتب بحثه الأساسى وهو عن تطور الفكر الفلسفى فى إيران باللغة الإنجليزية ١٩٠٨. وقد ترجمه د. حسن الشافعى ود. محمد سعيد جمال الدين إلى اللغة العربية. الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٩. د. مذكور.

تبعيتها للفلسفة. ومن ناحية أخرى، يجب ألا نبالغ فى قدرات العقل. فهذه القدرات تعتبر كافية بالنسبة للإنسان، لكنها محدودة. ومن ثم، فإن الأمر عبارة عن علمين متكاملين أكثر من كونهما مختلفين. فالفلسفة تتمثل فى البحث الفكرى العقلى الحر، والذى يخضع كل مرجعية لروح الشك، وإذا تم قبول مؤلف أو رأى فليس ذلك بسبب عظمة – قيمة– ذلك المؤلف وإنما لأننا – من الناحية العقلية – اكتشفنا أن ذلك المؤلف هو الذى معه الحق. وعلى العكس، فإن جوهر الدين هو الإيمان، والذى من خلاله نثق فى الله ونسلم قلبنا له.

إن النبى نفسه قد استخدم المبادئ العقلية الخاصة بالحقيقة الدينية وذلك فى هجومه على الشرك وعبادة الجن السابقين على الإسلام وفعل مثل هذا مع بعض العقائد اليهودية والمسيحية. ويرى محمد إقبال أن الإيمان بالجبرية كان نتيجة للمادية التى مارسها بالفعل فريق الأمويين القوى– الواسع النفوذ. أن استخدام الخليفة معاوية للقوة واستخدامه الكثير لمهارات سياسية فى أثناء أحداث موقعة صفين يحتاج إلى تبرير ولا يوجد أفضل من القول بأن الله كان قد قدر ذلك. ولقد استند إقبال فى ذلك على الرأى المفترض لمعبد [الجهنى]، والذى نقله عن الحسن البصرى وفحواه أن الأمراء الأمويين كانوا يقولون: إن أفعالهم السيئة هى قدر من الله؛ وقد وصفهم الحسن البصرى بأنهم أعداء الله وكذابون[1]. ومهما كان الأمر،

(١) ترجم الأستاذ عباس محمود العقاد نص " إقبال" فى سياق تفسير إقبال لأسباب ظهور اتجاة جبرى لدى بعض المسلمين. وجاءت الترجمة هكذا" ثم جاءت المادية العملية التى ظهرت عند أمراء دمشق – من بنى أمية – النهازين للفرص، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه فى سوء صنيعهم بكربلاء وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه، فقالت بقدر الله. يروى أن معبدا قال للحسن البصرى: إن بنى أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر الله تعالى فأجابه الحسن: إنهم أعداء الله وإنهم لمفترون" تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة الأستاذ عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٨، ص ١٢٧. وقد نسبت مثل هذه الأقوال إلى الحسن البصرى فى كتب المعتزلة الذين يعدونه ضمن رجالهم ويترجمون له فى كتبهم، والمعتزلة ينسبون الجبر صراحة إلى بنى أمية ويذكرون من أقوال الحسن البصرى ما يؤيد تلك الفكرة، انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، لأبى القاسم ٣٤٥ و ٣٩٣. بل قد نسبت

فإن الجبرية تتناقض بشكل مطلق مع العلم والعدل الإلهيين، وإن قوة - سلطان- الله لا يظهر من خلال أفعال تافهة أو مجردة، وإنما فى النظام، والتناسق وعالمية الخلق. ومن ثم، يمكن إيجاد توافق بين قدرة الله - بشكل مطلق - مع قوانين الطبيعة من ناحية ما هو مادى، ومع حرية الإنسانية من ناحية ما هو أخلاقى.

إن الإنسان حر منذ أن قبل أمانة الإيمان، وهذا لا يتم بشكل أعمى، وإنما بمعرفة العلة. وينبغى على الإنسان - نظرا لأنه حر فى أن يفكر ويتصرف- أن يمارس- يستخدم- ملكته العقلية ليختبر كل شيء، ولكى لا يقبل أى شيء بالإكراه، وإنما يقبله من خلال التفكير ذى البصيرة. ولهذا يلجأ إقبال مرة أخرى إلى فكر المعتزلة، وفى هذه الحالة فكر النظّام، والذى ربما كان وضع مبدأ الشك المنظم. ويرى اقبال أن تدهور الإسلام - بالتحديد - بدأ عندما تم إهمال المبادئ النقدية للمعتزلة والفلاسفة، وهذه الأسس هى التى يجب إعادة وضعها وبنائها لتجديد الإسلام.

له رسالة فى القدر بمعنى حرية الإنسان ومسئوليته عن فعله، وهى تؤكد موقفه من بنى أمية، غير أن هذه الرسالة غير مقطوع بنسبتها اليه، وإن كان بعض الباحثين يرجحون نسبتها إليها، انظر مثلا: رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، رسالة فى القدر، مع ملخص لها ١/١٠٩-١٢٢، ومقدمة التحقيق ١/١٥ - ١٩. والله أعلم .د. مدكور.

هوامش الفصل الـخـامس

١- انظر ص 618- 619

٢- كان الأفغانى أيضًا سياسيًا عنيدًا؛ ففى الهند بدأ الهجوم على الاستعمار الإنجليزى. وعندما فشل فى دفع الحكومة الأفغانية لمواجهة الإنجليز، لجأ إلى اسطنبول، حيث تم طرده بسبب آرائه التى وُصفت بالكفر. وساهم خلال السنوات الثماني التى أقامها فى مصر فى إيقاظ الحس الوطنى والإسلامى لدى مجموعة من الشباب، وهو ما أدى إلى طرده من جديد. ومنذ ذلك الحين لم يتوقف عن السفر والترحال. من لندن إلى إيران إلى روسيا ثم إلى إيران والعراق ولندن. فى عام 1308/1891م اشترك علانية فيما عُرف بحرب الدخان، وطُرد مرة أخرى فى عام 1312/1895، وقد استقبل فى اسطنبول كلا من ميرزا رضا كيرمانى والشاعر الشيخى أحمد روحى، وقد كان كل منهما بابيا أزليًا فى السابق. أما الأول، فقد اغتال الشاه ناصر الدين (1313/1896) عندما عاد إلى إيران، وقد رفض السلطان التركى تسليم الأفغانى وسلّم أصحابه وهم جابى الملك، وكيرمانى وروحى حيث تم إعدامهم فى تبريز.

٣- ما زال هذا الموقف يجد منْ يؤيده. ففى الحوارات والمؤتمرات واللقاءات بين المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والأوربية، وبخاصة عندما تعقد فى دول إسلامية، يمكن أن يحس أيضًا هذا الموقف. والذين يعتبرون مسلمين متشددين يتمسكون بقوة بموقف الرفض، أما موقف التوفيق فيسود بين المفكرين الإسلاميين الذين يعيشون فى الغرب.

مراجع الفصل الخامس

Bibliografía

1269. 'Abduh, M., *Risālat al-tawḥīd*, El Cairo, 1339/1920.
1270. Ídem, *The theology of unity*, trad. inglesa de I. Musa'ad y J. K. Cragg. Londres, 1968.
1271. Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford, 1933.
1272. Afgāni, Ŷ., *Al-'Urwat al-wuṭqà*, El Cairo, 1377/1957.
1273. Ídem, *Jāṭirāt*, El Cairo, 1383/1963.
1274. Aḥmad Jân. S., *Letters kā' maŷmū'a*, Londres, 1890.
1275. Ahwānī. A. F., *Al-Tarbiya fī-l-Islām*, El Cairo, 1375/1955.
1276. Amīr 'Alí, *Spirit of Islam*, Londres, 1893.
1277. Ashraf, S. E., *A critical a exposition of Iqbal's philosopy*, Patua, 1978.
1278. Bouamran, Ch., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite)*, París, 1978.
1279. Butamí, al-, *al-Shaikh M. Ibn 'Abd al-Wahhab (his life and reformator movement)*, trad. inglesa, Lahore, 1981.
1280. Diffelen. R. W., *De Leer des Wahhabiten*, Leiden, 1927.
1281. Dodge, B., *Al-Azhar*, Washington, 1960.
1282. Ídem, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington, 1962.
1283. Fazlur Raḥman, *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago, 1982.
1284. Gibb. H. A. R., *Whither Islam?*, Londres, 1932.
1285. Ídem, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
1286. Goichon, A. M., *Ŷamāl al-Din al-Afgāni Refutation des materialistes*. Traducción francesa, París, 1942.
1287. Grunebaum, G. E. von, *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles, 1962.
1288. Hachem, B. al-, *Introduction à l'étude de la religion et la secularisation*, Beirut, 1984.
1289. Ibn Qayyim al-Ŷawzīya, *Al-Sawā'iz al-mursala*, El Cairo, sin fecha.

1290. Ídem, *Tarīq al-hiŷratayn*. El Cairo, 1376/1956.
1291. Ibn Taymīya, A. 'A., *Minhāŷ al-Sunnat al-nabawīya*. El Cairo, 1382/1962.
1292. Ídem, *Muŷmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, El Cairo, 1345/ 1926.
1293. Ídem, *Maŷmū'at al-fatāwī*, Riyyād, 1381/1961.
1294. Ídem, *Lettre à Abū-l-Fidā'*. ed. trad. francesa e int. de J. R. Michot, Louvain-Paris, 1994.
1295. Iqbāl, M., *The reconstruction of religions thought in Islam*. Londres, 1934.
1296. Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. al-Dīn A. Ibn Taymīya*, El Cairo, 1357/1939.
1297. Lapidus, J. M., *Contemporary Islamic movements in historical perspective*. Berkeley, 1983.
1298. Meazzam, A., *Jamāl al-Dīn al-Afgānī, a Muslim intellectual*. Delhi, 1984.
1299. O'Leary, De L., *Arabic Thougth and its place in history*. Londres, rep., 1963.
— Pareja, F. M., núm. 182, vol. I, pp. 316-478; vol. II, pp. 607-611 y 792 y ss.
1300. Péroncel-Hugoz, J. P., *Le radeau de Mahomet*. París, 1981.
1301. Qanungo, K. R., *Dara Shikoh*, Calcuta, 1371/1951.
1302. Rahman, F., *Islam*, Londres, 1966.
1303. Roy, A., *The Islamic syncretistic tradition in Bengala*, Princeton, 1983.
1304. Serajul, H., *Imām Ibn Taimīya and his projects of reform*. Dhaka, 1982.
1305. Shalaby, A., *History of Muslim Education*. Beirut, 1954.
1306. Siddiqui, M., *Iqbal: a Critical Study*. Lahore, 1977.
1307. Smith, W. C., *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.
1308. Titus, M., *Islam in India and Pakistan*, Oxford, 1961.
1309. Tritton, A. S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. Londres, 1957.
1310. Varios, *Iqbal: life, art and thought*, Pro. of the Iqbal Centenary Symp. Ottawa, 1979.
1311. Varios, *Clasicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris, 1950.
1312. Wright, R., *Sacred rage: the crusade of modern Islam*. Nueva York-Leiden, 1985.
1313. Ziyadeh, N. A., *The Sanūsīya*. Leiden, 1958.

الفصل السادس

التجديد والقومية الوطنية

فى الفكر الإسلامى فى القرن العشرين

1- أنوار تجديد الإسلام وظلاله

أ- عقبات- مشكلات- وثمار التجديد وثماره

أدت حركة تجديد الإسلام، على الرغم من ثمارها المهمة الحقيقية، إلى نتائج محدودة جدا. وقد حدث ذلك - بصورة أساسية- بسبب الضغوط الاجتماعية للقلة السياسية الإسلامية الحاكمة وبسبب مصالح الاستعمار الأوربى. وفيما يتعلق بالمجال السياسى، فلقد استطاع مصطفى كمال أتاتورك أن يحقق بالقوة أكثر مما حققه كل المجددين مجتمعين على الرغم من حملاتهم الاجتماعية والثقافية الضارية. لقد كان المجددون المصلحون من المسلمين الشرفاء الصادقين ومن أصحاب النوايا الطيبة وذوى المكانة الثقافية الكبيرة، ولا يمكن أن نلومهم - فى الظروف التى كانوا يعيشون فيها - ما تميزت به طريقتهم وتصرفاتهم العملية من مرونة. ويعود سبب فشلهم السياسى إلى الظروف الاجتماعية أكثر من ألوان القصور الذاتى الطبيعى أو الشخصى، حيث كان يكفيهم شرف الدعوة إلى التجديد. ومن هذه الزاوية يجب دراسة (ظاهرة) افتقاد تحليل نقدى دقيق للوضع الحقيقى.

إن العقبات التى وجدها الدعاة إلى التجديد كانت كبيرة جدا، ولكن ما هو أسوأ من ذلك أن تلك الصعوبات ظلت كما هى لم تمس؛ حيث إن من أول محاولة للمساس بتلك الصعوبات كان يحكم على منْ قام بها بالصمت أو النفى والسجن؛ بل والموت أيضا. وإذا بدأنا بما قد يبدو اليوم كنادرة من النوادر التى تُحكى فى

الصحف؛ فلنتذكر الحملة التى تمت من أجل تحرير المرأة، حيث بدأت فى مصر فى بدايات القرن العشرين على يد قاسم أمين (1281/1865- 1325/1908)، ثم واصلتها بشجاعة الكاتبة مَلَك حفنى ناصف (1304/1886- 1336/1918) والشيخ طاهر الحداد فى تونس (1316/1985- 1356/1938). ولعل ما عاب تلك المهمة الشريفة جدًا هو عدم التوفيق - فى كل الأحوال - فى عملية اختيار الأدلة - الأسس - العقلية التى تستند عليها. ومن ناحية أخرى، فقد كان محكوما على مجال نشاط هذه الحركة أن يتركز داخل جماعات صغيرة، وعلى الرغم من هذا، فقد اعتبرتها الجماهير العريضة الجاهلة محاولة لتغيير العادات المتوارثة فقط. فمثلاً تم اعتبار التعليم على الطريقة الأوروبية اعتداء على التعليم التقليدى.

والخطوط العامة للفكر - بالنسبة لهذه الفترة - يجب استخراجها من مجمل الإنتاج الأدبى والصحفى والذى غلب عليه الطابع المحافظ. وفى الحقيقة، فقد كان لدى حركة التجديد رغبة فى الذهاب إلى أبعد مدى، ولكن الوقت قد تكفل بإجراء نوع من التحول الذى حقق لونًا من الهدوء لدى المعارضين وذلك لعدم وجود فكر حر له دقة علمية متميزة. وهذا ما حدث مع المجهود القيم لمحمد رشيد رضا (1281/1865- 1354/1935)، والذى أسس عام 1315/1898م مجلة المنار والتى عاشت طويلاً، وكانت تتميز بجدية علمية وتأثير أدبى مهم. كذلك يجب أن نشير إلى جهد كل من عبد الرازق (1305/1888- 1372/1952) مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحُكم » وكذلك زكى مبارك (1308/1891- 1372/1952) وأحمد أمين (1304/1887- 1373/1954) وبصورة خاصة محمد حسين هيكل (1305/1888- 1375/1956). وفى الحقيقة، فلم يكن أحد منهم يشك فى قدرة الإسلام على القيام بعملية تجديد لفكرة تستطيع أن تحمل الشعب على استعادة دوره التاريخى الرائد. وإن كانت أطروحاتهم - فى بعض الأحيان - قد افتقدت العمق المطلوب فى تحليل الواقع الاجتماعى.

يستثنى من التحفظ السابق مفكر فريد ووحيد ودؤوب، إنه جمال حمدان (1346/1928 -1413/1993)، وقد كان أستاذًا للجغرافيا فى جامعة القاهرة، ثم استقال من هذا المنصب عندما كان عمره خمسًا وثلاثين عامًا، وذلك ليكرس وقته للأبحاث والنشر. وعلى الرغم من أن المؤلفات التى تهمنا هنا تعالج من الناحية الشكلية- الظاهرية- قضايا جغرافية، فإن الاهتمام الاجتماعى يعتبر فيها عنصرًا أساسيًا. وحتى ولو كانت الموضوعات التى عالجها جمال حمدان اقتصادية أو سكانية أو سياسية، وعادة ما تتعلق بمصر، فإنه هو الباحث الوحيد من الجيل الثانى للقوميين الذى طرح الخصائص المميزة الأساسية لقومية عربية محددة، وهى فى هذه الحالة القومية الخاصة بمصر. وحتى نفس عنوان كتابه يكشف عن مقصد معرفى وأنطولوجى عميق: وهو « شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان»(أربعة أجزاء، القاهرة 1400/1404 -1980 -1984). إن الموضوع الذى أراد جمال حمدان عرضه هو خصوصية (مكانة ودور) مصر الاجتماعية داخل العروبة والإسلام، وليس ذلك بسبب قومية – وطنية- محلية ضيقة ومتعجرفة، وإنما بوعى كامل لدور مصر الأساسي داخل الأمة العربية. إن جوهر مصر أو عبقريتها يمدها بشخصية خاصة ذات طابع نوعى تعتبر ضرورية وأساسية لمستقبل الأمة العربية، وإن مصر تصلح لأن تكون نموذجاً نحو المستقبل بسبب عبقريتها أو مكانتها الأساسية وليس بسبب الأمور العارضة الخاصة بالكمية والزمان والمكان.

وإذا قفزنا من مصر إلى المغرب، فإن جمعية العلماء الجزائريين الشهيرة الخاصة بالفترة (1337/1919 -1357/1939)، والتى استلهمها – أسسها – بشير الإبراهيمى ومحمد بن باديس والعقبى، قامت بمجهود ناجح وفعّال فى محاربة الخرافات والبدع التى قد يكون لها أصل دينى والبحث عن إسلام حقيقى. هذا المجهود كان له قيمة كبيرة جدا فى تطور القومية الجزائرية ونشأتها، وكان شعارها " الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا " ذا أصالة لا جدال فيها ولا

تقبل المناقشة. ومن هنا، فربما كانت تلك المبادىء هى التى تحولت إلى مادة للدعاية – فى كل مكان – وساهمت فى نجاح الدعوة للإسلام فى إفريقيا السوداء وذلك بعد الحصول على الاستقلال. ومع ذلك، ففى عملية الدعوة المشار إليها، وبخاصة التى قادتها المملكة العربية السعودية، استخدموا– اختفاء القاعدة الجدلية الأيديولوجية وتحول المهمة إلى عملية تبشير– التقنيات الغربية مثل أشرطة التسجيل والأفلام ..... إلخ، والتى تكون فى بعض الحالات ممتازة، مثل تسجيل القرآن الذى سمحت به جامعة الأزهر، وإن كان البعض منا يشتاق إلى الصوت الحى للمؤذن بدلاً من الصوت المسجل.

ب– مشكلة تحديث الشريعة:

لقد واجه المفكرون المجددون مشكلة أخرى مهمة وهى الخاصة بأصول الفقه– الشريعة. والجزء العملى تم حله من خلال عملية توفيق بين القواعد الشرعية للفقه الإسلامى من ناحية، والتطبيقات(العملية) والطريقة المنهجية (قانون الإجراءات) الخاصة بالقانون المدنى والإدارى والتجارى التى تم استيرادها من الخارج من ناحية أخرى. ولم يوجد مطلقًا جهد متواصل لوضع قواعد عامة لذلك غير الخاصة بالإحالة إلى المذاهب الفقهية التقليدية وتاريخ الفقه الإسلامى. ويصدق هذا القول على المرجع الشهير الخاص بالشيخ شلتوت، والذى كان شيخا للأزهر، وعنوانه « الإسلام عقيدة وشريعة » حيث لم يتجاوز تلك المحاولة التوفيقية. لقد تم البحث عن قاعدة – مخرج – للفصل الضرورى بين الفقه الإسلامى التقليدى واللوائح الإدارية والمدنية والعمالية والتجارية، وفى بعض الحالات، الجنائية، ووجدوا ذلك فى إجماع مفترض (يسمح) باللجوء للاجتهاد. وكان من الضرورى الانتظار حتى عام 1371/1952 عندما حاول الباكستانى كمال فاروقى البحث عن طريق وسط.

لقد أبدى فاروقى تأييده لرفض كل من التشريع التقليدى الذى يتسم بالجمود، وكذلك عملية العلمنة القانونية – اتخاذ قوانين وضعية غربية, واتجه نحو "الإخلاص" وهو عبارة عن عملية فهم عميق للبيانات الأساسية الدينية. إن مبادئ الشريعة- الإسلامية مرنة، فى حين أن الحلول المحددة التى يقدمها القانون الإسلامى تكون محتملة ونسبية ومؤقتة. وتعتبر عملية التغيير ممكنة إذا ما تم إحداث توازن بين مبدأين: الأول وهو العصمة (عدم الوقوع فى الخطأ)، والثانى وهو الاختيار (اختيار أفضل الحلول الممكنة)؛ وإن الاستخدام العملى لأوجه الاختلاف يجب أن يكون له معنى قريب من جدلية هيغل الخاصة بالجمع بين أمرين وهما الفرض ونقيضه وموجزهما (ونتائجهما). وكان فاروقى يعرف فكر هيغل، وإن كان بصورة سطحية، حيث استشهد به فى ثلاثة كتب له. وإن صياغة فاروقى الدستورية تتمثل فى تحويل المجالس النيابية التى على الطريقة الغربية إلى مجالس تشريعية والتى بدورها يجب أن تتبع مجلس اجتهاد. و إلى حد ما، فقد كان هذا هو الشكل الذى تبنته إيران بعد الثورة الإسلامية.

أما فى المغرب فقد سادت عملية موازنة براجماتية بين الفقه – الشريعة- الإسلامية والقانون المعمول به، مع أن علال الفاسى كان قد اجتهد فى كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» (1382م1963)، فى تصور معنى قانونى- تشريعى- للشريعة الإسلامية على الطريقة والأسلوب الذى كان قد تصور به أتباع الطريقة الشخصانية الفرنسيين فى الفترة (1337/1919- 1369/1950) بعض القضايا التى كانت سببا فى حدوث تداخل بين القانون الدينى والقانون المدنى. وعلى أى حال، كان علال الفاسى يرى – مثل آخرين – أن الاستعمار الأوربى قد أضرّ بروح الأقليات الإسلامية المتفرنجة- التى تأثرت بأوربا- ولهذا يجب العودة لإسلام مقاتل- مجاهد- وإن كان متسامحا، وحرا ولكن ليس قنوعا أو مستسلما أو خنوعا، ويسترشد فيه بالمبادئ السليمة والصحيحة لفقهاء المالكية القدامى فى الأندلس والمغرب.(1)

2- العقبات الاجتماعية لعملية النقد: من طه حسين إلى نجيب محفوظ ومرورا بسلمان رشدى

هناك عنصر آخر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار عند تحليل حالة الفكر الإسلامى فى القرن العشرين وهو الخاص بوجود صعوبات اجتماعية تعوق عملية النقد. وإذا كان ينبغى على كل مفكر أن يخضع فكره لعملية نقد ذاتى دقيق، وهو ما يعنى فى بعض الأحيان وجود رقابة ذاتية، فإن المفكرين المسلمين المعاصرين وجدوا أنفسهم تحت ضغط اجتماعى خارجى قوى، وربما كان أقسى من نفس الضغط الذى يمارس فى الغرب، وذلك لعدم وجود حدود واضحة بين المجالات الخاصة بالدين من ناحية والمجتمع المدنى- العلمانى، والإبداع الأدبى من ناحية أخرى. والأمثلة فى هذا الصدد كثيرة، ولكن سوف نقتصر على ثلاثة: نموذج طه حسين وذلك لشهرته الأدبية، وسلمان رشدى ونجيب محفوظ، وذلك لشهرتهما الكبيرة فى وسائل الإعلام الجماهيرية.

لقد حصل طه حسين (1307/1889- 1392/1973) على درجة الدكتوراه بموضوع ما زال مفيدا حول الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون؛ وكان فكره يعكس تأثير فلسفة دوركهايم وطريقة البحث المنهجية العلمية التاريخية الخاصة بسينيوبوس. وعند عودته إلى القاهرة ألقى مجموعة من المحاضرات عن موضوع تقليدى جدًا وهو الشعر الجاهلى، والذى نشره عام 1926 بعنوان «الشعر الجاهلى». لقد كان طرحه بسيطا جدًا ويتمثل فيما يلى :1- أن اللغة العربية ليست ذات مكانة خاصة فهى لغة مثل اللغات الأخرى الموجودة وتخضع للمبادئ العامة الوراثية والبنيوية للغة، 2- وُجِدَ فى الجزيرة العربية شعراء قبل محمد وبعده ولكن ليس بكثافة أكبر من وجودهم فى أماكن وبيئات أخرى؛ 3- وأن الأدلة التاريخية حول الفترة التى عاشوا فيها تعتبر ضعيفة؛ 4- وأن النصوص المحفوظة عنهم منتحلة تعود إلى الفترة من القرن الثامن حتى العاشر، وبخاصة القرن التاسع؛ 5- ولولا كتاب عالم اللغة الشهير السكرى نحو عام 211/827- 278/888، ربما لم

نعرف شيئًا عن امرئ القيس. ومن هنا، فلو تمت المبالغة فى مقدمات هذا الافتراض فإنه قد يكون من الممكن أن نستنتج أن الشعر الجاهلى هو إبداع إسلامى حدث بعد نزول القرآن وربما بهدف البحث عن تراث ثقافى جيد، وأن الثقة فى أصالة هذا الشعر ضعيفة جدا مثل أكثر أنساب الإنسانية التى اخترعها النسابون العرب. لقد تحول هذا الموضوع المثير للجدل إلى مشكلة وطنية قومية مصرية.

ولقد أدت النتائج المترتبة على الكتاب والجدل الذى أثاره إلى منع الكتاب من التداول وفصل طه حسين من منصبه الجامعى ووجود تهديد بإصدار حكم بخروجه عن الدين، وكذلك خطر حدوث أزمة وزارية للحكومة المصرية. إن قراءة الكتابات التى انتقدت طه حسين تمثل عملية شاقة. ولقد دحض الشيخ الخضر حسين الطبعة الأولى من الكتاب سطرًا سطرًا، حيث أكد أن منْ يهاجم مجد العرب فإنه يهاجم الإسلام وأن منْ ينفى الوجود التاريخى لامرئ القيس فإنه يناقض القرآن، وأن استخدام الطرق النقدية هو نفى لمجد علماء اللغة العرب فى العصور الوسطى. بالإضافة إلى ذلك، فإن طه حسين لا يجيد استخدام ديكارت، والذى يبدو أن الخضر حسين لم يقرأه أو على الأقل لم يقرأه بشكل كاف.

ناقد آخر، وهو مصطفى صادق الرافعى، وكان أكثر ذكاء ومعاصرة وكان ذا أسلوب عربى ممتاز ورصين، وقد استخدمه ليشتم طه حسين بشكل غاضب جدًا. حيث اعتبره جاهلاً ولا يعرف اللغة العربية بشكل جيد ولا يتمسك بالقيم حيث تزوج بامرأة أوربية. أما شكيب أرسلان، وكان كاتبًا بارعا وداعية للقومية العربية والإسلامية، فقد كان أيضا يرى أن طه حسين هاجم الطابع المقدس للقرآن وكونه وحيا وأنه ينتمي إلى المؤامرة الاستعمارية ضد مبادئ القومية العربية. ولم تنجح أى جهود فى القضاء على تلك الثورة بما فى ذلك إصدار طه حسين لكتابه الثانى وعنوانه "الأدب الجاهلى. ولا ينبغى أن ندخل فى تطورات تلك الثورة، فقد كانت سببًا فى نشر العديد من الكتب وأكثر من مائة مقال أغلبها تخلو من معلومات علمية، حيث لم ينتبه أحد من الذين انتقدوا طه حسين إلى أن

المستشرق مارجليوث، والذى لم يذكر اسمه طه حسين، كان قد طرح هذه الافتراضات ودافع عنها، وأن الأستاذ المصرى لم يعتمد فى بحثه على دراسة لغوية مقارنة كافية، حيث كان يحيل دائمًا إلى ما يسميه نتائج الأبحاث الحديثة بدون أن يحدد ما هى ويرفض بشكل إجمالى وبدون أدلة محددة كل ما يُقال عن الشعراء الجاهليين.

وإذا قفزنا ستين عامًا، فقد تفجرت - فى أيامنا هذه - مشكلة جديدة وبصورة أكثر عالمية وذلك بسبب قوة انتشار التليفزيون الإعلامية، وذلك على إثر نشر كتاب رديء للكاتب الإنجليزى من أصل هندى: سلمان رشدى. وكتاب «الآيات الشيطانية» هو كتاب ذو طابع أدبى متوسط المستوى وغير موثق وينتمى إلى النوع اللافت الذى يعتمد على الإثارة، والذى يدعى القيام بعملية نقد ويبحث من خلال الفضيحة عن النجاح. ولو كان الكاتب يهدف لذلك فى هذه الحالة، فقد فاق نجاحه كل تصور وذلك بفضل نقد بعض علماء أهل السنة له وإصدارهم أحكاما بالكفر ضده، وذلك قبل الحكم عليه بالموت من قبل الشيعة، الذى أصدره الإمام الخمينى (1909-1989م)، والذى أيدته الحكومة الإيرانية وعاد لإصداره خليفة الخمينى حُجة الإسلام على خامينائى. وكأن كل ما سبق لم يكن كافيا. لقد تم طعن نجيب محفوظ باسم الغيرة الدينية وهو الكاتب الممتاز والحاصل على جائزة نوبل فى الأدب. إن هذا الأمر عبارة عن عدم تحديد واضح لحدود الأجزاء المختلفة للواقع الاجتماعى.

3- فشل حركات الجامعة الإسلامية والقومية العربية:

إن العنصر الثالث الذى من المناسب أن نبرزه هو تأثير الفشل السياسى لحركات الجامعة الإسلامية والقومية العربية على الواقع الثقافى الإسلامى والعربى. وإذا كانت حركة الجامعة الاسلامية لم تعط نتائج سياسية إيجابية، فإن

ذلك لا يعنى أن تأثيرها الثقافى كان غير مجد لأن فشل عملية الإصلاح كان لأسباب أخرى ذكرناها سابقا. بالإضافة إلى ذلك، ففى المجال السياسى كان العداء والتنافس بين العرب والإيرانيين والباكستانيين والأتراك ....إلخ مؤثرا بشكل كبير. اما فى الجانب الثقافى، فإن التنوع اللغوى: العربى والبنغالى والهندى والإيرانى والتركى والأردى ...الخ كان له أيضا تأثير كبير. وفى حالة الجامعة العربية كان لدى المصلحين قاعدة لغوية وثقافية عامة، أما العداوات فكانت لأسباب وطنية، وبصفة عامة، كان يغلب عليها التعقل والرزانة إلى أن نجح الاستعمار الإنجليزى والفرنسى فى إحداث القطيعة.

وكما هو معروف، فعندما بدأت الحرب العالمية "الأولى" (1914-1918) قررت القيادة الإنجليزية العليا فى القاهرة الاستفادة من معلومات رجل الآثار المزعوم والمغامر الداهية والشخصية الغامضة " لورانس". ويكفى قراءة مؤلفات لورانس – السيرة الذاتية - ومؤلفات خصومه لتكتشف أن ذلك المغامر الشهير كان وطنيا إنجليزيا وكان يعمل تحت قيادة إدارة المخابرات لوطنه. ومع ذلك، نجح الكرم البدوى والتراث العربى - لأسباب ما- فى كسبه إلى صفهم. ولقد وعدت بريطانيا العظمى العرب - من خلال وساطته - بأن تعيد لهم استقلالهم وإنشاء دولة عربية تحت قيادة شريف مكة، وهو حسين، ولهذا السبب شارك ابناه عبد الله وفيصل فى الحرب. وبعد حملة طويلة وأسطورية ضد الأتراك، استطاع الأمراء الهاشميون ولورانس دخول دمشق فى أكتوبر عام 1339/1918م، وتم تنصيب فيصل ملكا على سوريا لكن حكمه لم يدم إلا عدة شهور. ففى يوليو عام 1338/1920، أجبرت مدافع الجنرال الفرنسى جورو فيصل على الهرب، حيث كانت بريطانيا العظمى وفرنسا قد اتفقتا، من وراء لورانس، على تقسيم الشرق الأوسط. بالإضافة إلى ذلك. فبعد أن فقد الشريف حسين الدعم الإنجليزى شاهد عملية دخول عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل بن سعود مكة ولجأ الشريف حسين إلى جزيرة رودس ثم بعد ذلك إلى الأردن حيث مات.

إن الدولة العربية المفترضة تقطعت أوصالها. وفيما بعد، سيتم تجزئة الجزيرة إلى العديد من الدول: المملكة السعودية واليمن، والمحميات الإنجليزية التى تمت من خلال معاهدات مثل عدن وحضرموت وعُمَان، وأخرى فعلية - بفرض الأمر الواقع - مثل الكويت والإمارات ... إلخ. أما سوريا ولبنان بعد أن تم توسيع أراضيهما؛ فقد وقعتا تحت حكم الفرنسيين والذين من أجل إضعاف العرب ضموا فى الدولة اللبنانية، ليس فقط الأقلية المسيحية الكبيرة المارونية، وإنما العديد من الجماعات الإسلامية من المسلمين - البعض سنة والآخرون شيعة ودروز. أما العراق والضفة الغربية وشرق الأردن وفلسطين (هذه الأخيرة تحت حكم شكلى لعصبة الأمم) فقد ظلوا بالفعل تحت الحكم الإنجليزى. وتم تنصيب فيصل الأول ملكًا للعراق فى 23 من أغسطس عام 1921/1339، وعبدالله أميرًا لشرق الأردن وذلك لكى يخفوا نواياهم ولإرضاء الأمراء الهاشميين.

ومن ناحية أخرى، كانت الحركة الصهيونية- من خلال الاتحاد الصهيونى فى إنجلترا - قد استطاعت أن تجعل الحكومة الإنجليزية تُصدر وعد بلفور. وهو عبارة عن خطاب أرسله بلفور - وزير الخارجية البريطانى- إلى لورد روتشيلد والذى أرسله بدوره إلى ذلك الاتحاد. ولم يكن بذلك الخطاب أى وعد وإنما أنه " يرى بعين الرضا إقامة وطن للشعب اليهودى فى فلسطين، وأن تُستَخدم كل الجهود لتحقيق ذلك الهدف". وعندما تم نشر هذا الخطاب وإعلانه فإنه قد أخذ طابع "الإعلان الرسمى". وتذرعا بذلك، استولى اليهود تدريجيًا على فلسطين مستخدمين فى ذلك دهاءهم وجهدهم وعلمهم، وهو ما أدى فى النهاية إلى إنشاء دولة إسرائيل بعد نهاية حرب 1939- 1945, الحرب العالمية الثانية والمحرقة الوحشية ضد اليهود. إن سياسة القوى العظمى التى كانت موجودة فى ذلك الحين قضت على احتمالات قيام للقومية العربية فى المجال السياسى، ووضعت أيضًا حواجز لا يمكن تخطيها فى طريق أى نوع من التطور الثقافى العربى العام، ووضعت أسس تقسيم الأمة العربية فى المستقبل، وذلك عندما تحصل على الاستقلال. وقد تم هذا

الاستقلال - بسبب مقاومة القوى الاستعمارية - بصورة متأخرة ورعناء، وفى كثير من الأحوال دموية, وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وكل ذلك سوف يؤثر بشكل حاسم فى المفكرين الذى تكونوا فى الفترة من 1338/1920-1379/1960م.

4- العودة إلى الفلاسفة الكلاسيكيين:

أ- إعادة اكتشاف الفلاسفة:

إن إحدى النتائج المهمة والكبرى لعملية التجديد العربى الإسلامى هى العودة إلى مفكرى الفلسفة. ومع أخذ بعض التحفظات فيمكن القول: إن تلك العودة لم تكن ضرورية جدًا فى حالة ابن سينا. وإذا كان من الصحيح أن الإمام أبا عمر تقى الدين الشهرزورى، والذى يدعى ابن الصلاح (توفى عام 643/1245)، كان قد كتب أن " ابن سينا لم يكن عالمًا وإنما كان شيطانًا" فإن شروح ابن سينا ظلت تستخدم لقرون عديدة وكذلك استمر صداها من خلال التفسير الإشراقى لفلسفته؛ وهذا بدون الدخول فى الإشارة لشهرته طبيبًا واستخدام كتابه « القانون فى الطب» مرجعًا. أما فى حالة ابن رشد، فإن أكثر ما وجدناه هو الهجوم القاسى وغير المبرر- لابن تيمية، وإننى إذ أصف ذلك الهجوم هكذا! فلأن ابن تيمية لم يقرأ بصورة مباشرة مؤلفات المفكر القرطبى.

إن الذى أعاد اكتشاف ابن رشد، فى نهايات القرن التاسع عشر، هو عربى مسيحى يُدعى فرح أنطون (1290/1874- 1340/1922). لقد غيّر فرح أنطوان موقفه حينما كان يجب التغيير ومع ذلك لم يكن موقفه سهلاً، مثل حالة أمين الريحانى التى أيضًا لم تكن سهلة (1292/1876- 1358/1940) وجبران خليل جبران (1300/1883- 1349/1931) وآخرين كثيرين حيث اصطدموا فى آن واحد بالحكومات الإسلامية والعربية والتركية ومع الأرثوذكسية المسيحية وحتى مع

إخوانهم المفكرين العرب المسلمين. ولم يتم فهمهم من قبل رجال الإكليروس العرب المسيحيين مع أنهم كانوا من المعجبين بالمسيحية والإنجيل وذلك لأن ذلك الإكليروس كان أقلية في وسط إسلامى ساحق، ولهذا كان متمسكا بقوة وصرامة بأكثر العقائد التقليدية ويحتقر ما يجهل وقد كان ذلك كثيرًا، لظروف لا يمكن تفاديها. كان هذان المفكران منفتحين تبعا للمعنى الخاص بالقرن التاسع عشر، لهذا اصطدموا بعنف بعقبة الطابع المذهبى للدول الإسلامية، ونظرا لإعجابهم بالتقدم فقد كانوا يعانون ويتألمون من تأخر شعبهم.

لقد كان فرح أنطون يعرف اللغة الفرنسية بشكل ممتاز، ولهذا اختار رينان أستاذًا له. ومن الصعب معرفة إلى أى حد استوعب مؤلفات رينان، لكن من خلال ترجماته يتبين أنه كان يفضل إلى حد ما كتابًا مختلفين جدًا فيما بينهم مثل كارل ماركس وأرنست رينان وجان جاك روسو وسانت بير وبرنارد شو. وعندما اصطدم بالسلطات التركية التابعة للسلطان عبد الحميد هاجر إلى مصر وأنشأ فى الإسكندرية مجلة الجمعية، والتى نشر فيها ملخصات ومعها ترجمات كبيرة لمؤلفات رينان حول "حياة المسيح" و"ابن رشد وأتباعه". ولا يبدو غريبًا أنه فى تلك السنوات وفى ذلك المناخ – الجو الاجتماعى – لم يعجب ذلك على حد سواء رجال الإكليروس المسيحيين (الكاثوليك الرومانيين والقبطيين والموارنة)، وكذلك الفقهاء والعلماء المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرح أنطون كان يعتقد أن فصل الدين عن الدولة أمر ضرورى لعملية تجديد عربية حقيقية.

ومن الأشياء الغريبة أن رشيد رضا (1281/1865- 1353/1935) مدير تحرير المنار – نقل الطابع النقدى الموجود فى مقالات فرح أنطون عن ابن رشد، أما محمد عبده فقد ظن أنها عبارة عن هجوم على الإسلام وكرّس جهده فى أن يثبت أن فكر ابن رشد صحيح من وجهة النظر الإسلامية. والأمر الخطير فى الموضوع أن هذا الخلاف تطور إلى طرح موضوع دور المسيحية والإسلام، وكان النقاش مهذبا وذكيا جدًا من جانب فرح أنطون؛ بل ويمكن أن يكون أسلوبه

مقبولاً حتى هذه الأيام من قبل كثير من المسلمين المثقفين. لكن فى بداية القرن العشرين، أدى هذا إلى اختفاء جريدة الجمعية ونفى فرح أنطون الذى هاجر إلى أمريكا، وإن كان قد عاد بعد قليل إلى مصر محاولاً إعادة جريدته (لمدة عام واحد فقط) ولم ينجح. وكما أنه فى التاريخ يجب الحديث بوضوح فإن محاولة فرح أنطون لم تلق نجاحًا فى أثناء حياته لكنها مثلت بذرة للمستقبل.

ب- استخدامات الفلاسفة:

أصبح طريق العودة للفلاسفة مفتوحًا. لقد عرف الدارسون العرب الذين سافروا إلى الجامعات الأوربية قيمة الفلاسفة الكلاسيكيين الذين قدمهم لهم كل من أسين وغوتييه وجيلسون وهورتن ولاسينو ماندونيت وماسينيون ومولر ونالينو ونيكلوسون ...إلخ ليس ككبار مفكرين للإسلام وإنما كأساتذة لكبار مفكرى الفلسفة الكلامية المسيحية مثل القديس ألبرت ودنز أسكوت والقديس توماس. عندئذ ظهرت الطبعات العربية الإسلامية الأولى لابن رشد فى القاهرة وحيدر آباد، واللتان، فى كثير من الأحيان، كانتا تعيد طباعة النسخ الأوروبية واللبنانية، لكن كان على الأقل يمكن قراءة ابن رشد باللغة العربية. وبشكل عام، فإن تلك العودة والتى تركزت فى البداية على مؤلفات ابن سينا وابن رشد، ثم بعد ذلك الفارابى ومؤخرًا الكندى، كان لها طابع تاريخى بشكل أساسى.

لقد كانت العودة إلى الفلاسفة سببا فى حدوث نقاش بدأه أسين ضد رينان ثم واصله غوتييه ضد أسين وتابع ذلك ألونسو. وعندما كان الأمر عبارة عن حديث عن علم اللاهوت النظرى تركز الجدل فى البداية حول الغزالى أو مؤلفين من الذين لا يمكن تصنيفهم بوضوح، مثل حالة ابن حزم، أو فى التصوف مثل الحلاج أو ابن عربى فلم تظهر مشكلات خطيرة مدمرة. لكن عند معالجة حالات كل من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون فإن البحث العلمى الدقيق تأثر وتضرر بمواقف تحزبية يمكن تلخيصها فى أربع محاولات: 1- رؤية الفلاسفة المسلمين من خلال

آراء القديس توماس؛ 2- الاستخدام القومي؛ 3- تقديم الفلاسفة تبعا لفكرة الجامعة الإسلامية؛ 4- التفسير الجدلي- المادى.

إن الطرح الأول كان لا مفر منه. لقد كان المتخصصون فى دراسة العصور الوسطى من أبناء جيلي تلاميذ لجيلسون Gilson وكثيرون مثل كاتب هذه السطور كنا معجبين بالحركة الروحانية المسيحية لمارتين Maritain. وإذا كان قطاع كبير من الغربيين والمسيحيين على الرغم من تلك التلمذة والمشاعر لم يستطيعوا التمييز؛ فهل كان يجب أن نطلب أكثر من هذا من زملائنا العرب؟ ومن هنا، فقد كان من الطبيعى أن كلا من جورج قنواتي، وماجد فخرى، وحورانى، وم. يوسف موسى، وأ. نظير وآخرين كثيرين بدأوا ضمن خط أتباع توما الجدد بعمق، مثل: الشيخ محمد يوسف موسى فى كتابه (ملخص لدكتوراه السوربون) **«بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط»** (القاهرة 1379/1959)، وماجد فخرى فى **"فلسفة المصادفة ونقدها لدى ابن رشد وتوماس الأكوينى" *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*** (لندن عام 1958) ونظير فى "فصل المقال"(بيروت 1961) والحورانى فى **"التوفيق بين الدين والفلسفة" *On the harmony of religion and philosophy***(لندن عام 1961). ومع ذلك، يجب أن نقول: إن كثيرا من هؤلاء الباحثين - مثل فخرى ونظير- بصفة خاصة، استطاعوا بسرعة التخلص من هذا الموقف الأولى واتجهوا إلى البحث العلمي المحض، مثلما حدث سابقا فى الفارابى لإبراهيم مدكور، وجميل صليبه، وبشكل رائع فى الجهد الموسوعى الذى قام به عبد الرحمن بدوى. ومن ثم، فإن هذا الانحراف الخاص بالتفسير المتأثر بالقديس توما قد انتهى إلا فى حالة الاستثناءات التى لا مفر منها عادة.

أما الاستخدام القومى للفلاسفة، فعلى العكس، ما زال حيًا فى دوائر مدرسية وأكاديمية[٢]. ولعل أكثر الأمور المثيرة للخجل والاستنكار هو ما حدث عند إحياء الذكرى الألفية لابن سينا حيث احتفل بذلك ثلاث مرات، مرة من قبل

العرب وأخرى من جانب الإيرانيين وثالثة عقدها الأتراك. لقد فتح الأتراك الذين عقدوا الاحتفالية فى البداية النيران. وفى الحقيقة، فإن ابن سينا ينتمى لعائلة بلخية، ولد فى أفشنة- وهى قرية قريبة من بخارى فى أوزبكستان، لكن من الصحيح أيضًا أنه من أصل إيرانى وأن مؤلفاته مكتوبة بالفارسية، وعاش فى إيران ودفن فى همدان. وقد بالغ الإيرانيون فى احتفاليتهم كثيرا لدرجة أنهم أنشأوا لابن سينا قبرًا جديدًا وذلك بسبب الرغبة الشديدة التى تصل إلى حد الجنون لدى الشاه الأخير فى محاولته إحياء أمجاد الماضى. أما الاحتفالية العربية، فعلى العكس نشرت طبعات لكتب ابن سينا وقائمة مراجع مفيدة جدًا. ومع ذلك، فإن محاولة إعادة تقديم كل من الفارابى وابن سينا وابن رشد كشخصيات رئيسية فى فلسفة خاصة ومعاصرة للعرب أو الإسلام سوف يكون محكومًا عليها بالفشل مثلما حدث مع التفسير والتقديم المتأثر بالقديس توما.

أما (استيعاب البعد الخاص) بالتفسير والتقديم المنطلق من الجامعة الإسلامية، فقد بدأ، مهما بدا ذلك غريبًا، بما اعتدت أن أسميه الاتجاة المسكونى أو العالمى المسيحى الإسلامى لأسين بلاثيوس. ويجب أن أقول: إن تلك المحاولة كانت تعتبر، فى بداية القرن العشرين، إنجازا غير مسبوق - وربما انتصارًا أو مجدًا - لأستاذ المتخصصين فى الدراسات العربية والإسلامية - المستعربين- من الإسبان. بل وأكثر من هذا، فإنه لو عاش لعاد لتأكيد ذلك بنفس الطريقة التى نحس بها نحن ورثته البعيدين المتأخرين. ولكن الأمر الذى كان بالنسبة لأسين وألونسو وغوتييه ومهرن - فى المقام الأول- مشكلة تكامل علمى، حوّله بعض المفكرين والكتاب المسلمين إلى خلاف أيديولوجى. ولقد أدى هذا فى حالة كل من الفارابى وابن سينا وابن خلدون إلى نزاعات أكاديمية غريبة، وقد كنت أنا شاهدا على بعضها، ولكنها لم تكن حادة جدا مثل النزاعات حول ابن رشد. وهذا ما حدث فى مؤلفات الأستاذ محمود قاسم مثل "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى" (القاهرة، 1384/1964)، و " ابن رشد وفلسفته الدينية "(القاهرة،

الطبعة الثالثة 1389/1969) والتى يوجد أصلها فى بحث يحمل عنوان «ابن رشد، الفيلسوف المُفترى عليه» (القاهرة 1374/1954م).

والخطر الأخير ظهر فى عملية التفسير الجدلى والمادى لكل من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون. و أيضًا فى هذه النقطة كان الغربيون هم الأساتذة والرواد. وأن الفصل المهم عن "ابن سينا واليسار الأرسطى" فى كتاب «تاريخ المادية» لبلوش، كان خطيرًا وذلك بسبب عنوانه، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من عملية مقارنة - لا مفر منها - مع اليسار التابع لهيغل المتمثل فى الإخوة بوير وفويرباخ وماركس وإنجلز. وبالطبع، فإن قراءة تفسير مادى لأرسطو تكون صحيحة مثل التفسير المسيحى للقديس توماس، ولكن من الناحية التاريخية، فإن القراءتين غير صحيحتين. ويعتمد رأى كل من القديس أليرتو والقديس توماس على أن أرسطو اعتقد دائما فى أزلية- خلود- المادة والكون، وأن محركه الجامد - غير المتحرك- ليس له علاقة بإله المسيحيين، والصورة المقدمة تناسب جسما ماديا. وفيما يتعلق (بخطأ) موقف بلوش فلأن ابن سينا وابن رشد كانا مؤمنين مسلمين، ولم يحلما أو يفكرا مطلقا بجدلية مادية. ولكن النجاح الفكرى للماركسية فى فترة الستينيات والسبعينيات جذب العديد من الدارسين من العالم الإسلامى، واعتقد البعض منهم وجود سابقة لهذا الموقف وربما يكون ابن خلدون، وذلك فيما يتعلق بالمادية التاريخية وابن رشد فيما يتعلق بالمادية الجدلية(٣).

لقد كان ابن خلدون معروفًا فى العالم العربى حتى القرن الثامن عشر بصفته عالمًا، وكان يستخدم مؤرخًا، ولكن لم يكن يعرف عالمًا اجتماعيا أو فيلسوفا للتاريخ حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وكما قيل فى موضعه، فإن معارفه فى المجالين الآخرين المذكورين أوجدت حماسا حقيقيا وصحيحا بين المؤرخين والمفكرين العرب فى زماننا، وإن كان لهذا الإعجاب مشكلاته أيضا، ولعل أقل شيء فى هذا الصدد هو التفكير بأن علم اجتماع ابن خلدون كان هو الإمكانية الوحيدة لعلم الاجتماع العربى وأن فلسفته للتاريخ كانت صحيحة مثل

الحقائق المنزلة فى القرآن, وقد تم كتابة هذا الرأى والدفاع عنه. وعلى الرغم من وجود مفكر نابغ مثل أنور عبد الملك, فإن بعضهم رأى أن الشيء الذى كان من الممكن إضافته لعلم اجتماع ابن خلدون هو التحقق من أحوال – ظروف- حالات- معينة من خلال استخدام الطرق الحديثة للتحليل الخاصة بعلم الاجتماع[٤].

ومن ناحية أخرى، كما شرحنا ذلك، فإن ابن خلدون كان قد دافع عن مبدأ المعرفة المادية والفيزيقية والاجتماعية للتاريخ. ولهذا فربما كان هناك توجه، فى أكثر من مناسبة، يميل إلى اعتبار ذلك المبدأ والتحقيقات التاريخية لمؤلفه مبادئ للمادية التاريخية المعروفة- الخاصة- التقليدية فى فكر كارل ماركس. ولم تكن نتيجة ذلك فى صالح التطور الخاص بالفكر الاجتماعى والفلسفى التاريخى العربى الحالى، وكذلك لم تكن فى صالح الفهم الصحيح والسليم لفلسفة كارل ماركس وإنجلز، وذلك بسبب أن العلاقات بين المادية التاريخية والجدلية ليست محددة بشكل دقيق فى هذه الفلسفة، وكذلك لأن غير المتخصصين يستخدمون كلا التعبيرين على أن لهما معنى واحدا.

وفى حالة ابن رشد، فإن مفهومه عن الكون يعتبر ماديا بكل دقة، وذلك بالمعنى الأرسطى لذلك المصطلح. ولقد حمل ابن رشد المبدأ الذى اعتبر أزلية المادة ووحدتها وقابليتها للتشكيل والذى فحواه " أن أى شيء هو ذلك الذى فى حالة بالقوة " حتى نتائجه الأخيرة؛ ولكن داخل حدود المبادئ العامة وللطريقة المنهجية لفكر العصور الوسطى. وعلى الرغم من هذا، لم يتخل ابن رشد عن صفته مؤمنا مسلما، وقد كان كذلك بالفعل؛ وربما كان سيعترض على ما اتهمه به خصومه اللاتينيون من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر من إلحاد، وكذلك سيعترض – بنفس القوة – على ألوان الثناء الحالية التى تعتبره رائدا للمادية العلمية.

وأول من سقط فى هذه الغواية الخاصة بالتفسير المادى الدقيق لابن رشد هو الأستاذ الممتاز عاطف العراقى، وذلك فى كتابه «النزعة العقلية فى فلسفة ابن

رشد» (القاهرة 1387/1967)، والمحاوله فى مجملها عبارة عن تنقية منهج ابن رشد من أطروحاته وافتراضاته المهمة وذلك لجعله عقلانيا صارمًا، لدرجة تجعل من الصعب حتى على المدافعين القدامى عن ذلك التفسير مثل رينان وغوتييه أن يقبلوا بذلك. ولهذا كان من الضرورى البحث عن طريقة ذكية: هل يمكن أن يكون لدى الإنسان مفهوما ماديا عن الكون ويكون فى نفس الوقت مؤمنًا صادقًا بوجود قوة كلية؟ لقد أجاب محمد عمارة على ذلك بالإيجاب؛ وذلك فى كتابه «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد» (القاهرة عام 1391/1971). وبالطبع فإن هذه الإجابة لم تكن جديدة؛ لأن بعض الماركسيين الأوربيين والأمريكيين أعلنوا عن أنفسهم أنهم ماديون ومسيحيون فى آن واحد. وأن الشىء الجديد يتمثل فى أن محمد عمارة قد أكد أنه يوجد مفكر آخر كبير قد أجاب بنفس الإجابة وفى نفس القرن الثانى عشر: إنه ابن رشد والذى يمكن أن تفيد طريقته وفكره" كنقاط انطلاق للجهود الفكرية المعاصرة" التى ترغب فى السير فى هذا الاتجاه. ومن الواضح أن ابن رشد الذى نجده من جراء ذلك ليس لديه ما يُحسد عليه بصدد التشويهات الشهيرة الخاصة بعصر النهضة والعصور الوسطى التى أُلصقت به. وهذا بسبب الغموض الخاص بالمذهب الاسمى وحالة الحيرة الناتجة عن تطبيق المصطلحات الحالية على الفكر الماضى، على الرغم من أنه لا عمارة ولا غيره من المفكرين أو الشارحين العرب قد يكون قد وقع فى ذلك، وأن الكتب تكتب أيضا ليقرأها الجميع.

5- الفكر السياسى فى أيديولوجية القومية العربية الإسلامية:

لقد وضعت القومية العربية الإسلامية - بجانب بُعدها السياسى العملى- أيديولوجية خاصة بها، لا يمكن التقليل من أهمية بُعدها الفلسفى. ومع ذلك، من المناسب أن نقدم بعض الملاحظات بصورة مسبقة لكى نفصل بشكل دقيق ما هو فكر بالفعل.

إن القومية فى معناها الدقيق هى ظاهرة خاصة بالقرن التاسع عشر، وأن ما كان يوجد قبل ذلك هو الوعى بـ(وجود) الأمة، فى البداية بالمعنى الخاص بالعصور الوسطى ثم بعد ذلك بالمعنى الخاص بالفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر. وسواء كان ذلك بوعى أو لا، فإن القرن التاسع عشر تبنى مفهوم هيغل[*] ***Volkesgeist***، والذى قُدم من الناحية الاجتماعية من خلال مبدأ "الدولة - الأمة" أى اعتبار مؤسسة الدولة هى الممثلة للأمة. ولهذا ليس من الغريب أن يظهر مفهوم القومية, فى بداياته، كأحد مبادىء الحركة الرومانسية من الناحية الأيديولوجية والعاطفية على السواء. وفى حالة العالم العربى الإسلامى ظهرت هذه الظاهرة بشكل متأخر ومعقد، وفى كثير من الأحوال مع الحالة الاستعمارية. ولهذا فإن الشكل الثقافى لتلك الظاهرة ما زال ساريًا (موجودا) حتى هذه الأيام. ومن ناحية أخرى، فإن الأسس الاجتماعية والثقافية للعالم الاسلامى لم تكن هى نفس الموجودة فى العالم الأوربى والأمريكى فى القرن التاسع عشر.

أ- ظروف أيديولوجية القومية العربية:

بحثت القومية العربية، فى المقام الأول عن أصولها التاريخية وقد اتفق فى هذا مفكرون وأيديولوجيون وسياسيون. ولا يوجد شك فى وجود تلك الأصول سواء فى الفكر الإسلامى أو الثقافة العربية. والأصل، من ثم، هو حقيقى من الناحية المادية، ولكن فى بعض الأحيان يكون مزيفا من الناحية الشكلية وذلك لاعتماده على تفسير له بعد وحيد وداخلى خاص بالخطاب التاريخى الإسلامى. ويكفى فى هذا المجال مثالان: إسقاط وقائع اجتماعية على مفهوم الأمة بعيدة جدا عن الظروف الزمنية التى صيغ فيها ذلك المفهوم[*]، واستخدام نصوص ابن خلدون وبشكل مبالغ فيه وبمعنى مختلف عن قصد المؤرخ المغربى الكبير.

(*) كلمة ألمانية تعنى " الروح الوطنية".

ولقد وضع المفكرون الإصلاحيون الذين قاموا بعملية التجديد بنية أفكارهم القومية على الطريقة الرومانتيكية تقريبًا. وبعد حرب عام 1914/1918م، وفشل القومية العربية فى مرحلتها الأولى، ظهرت أيضا أيديولوجية الاشتراكية بدرجة كبيرة أو صغيرة. والصراع الأيديولوجى الداخلى حدث فى الفترة ما بين 1919، 1930 تقريبًا، حيث يمكن أن يلاحظ فى البداية زيادة معتدلة فى تأييد فكرة الجامعة الإسلامية, ونوع من التوازن بين القومية العربية والقومية الوطنية(المحلية)، وقد أدت معرفة أفكار اشتراكية حقيقية أو مزعومة إلى تعقد كل ذلك. ولقد قادت حرب 1939- 1945م، كلا من القومية السياسية والأيديولوجية إلى حالة صراع قوية جدًا. وفيما يهمنا هنا، فإن أيديولوجيات التحرر القومية- الوطنية ضغطت على الفكر فى اتجاه أكثر دقة، وكان أفضل نتائج ذلك هو الاستقلال السياسى للعالم الإسلامى. ومع ذلك، استمر جزء من العالم الاسلامى فى هذا الوضع ولم يقم بعملية النقد الضرورية لوزن أو معرفة قيمة االنماذج الاجتماعية التى تم فرضها فى الفترة الاستعمارية، وكذلك للظروف التى تقوم على أسس غير عقلانية مثل مبدأ عدم إمكانية اعادة ترسيم الحدود الموروثة للدول. ولقد قام بهذه المراجعة النقدية المفكرون الذين تميزوا بنظرة عميقة والمستقلون، ولكن وجدوا صعوبات كبيرة ولجأ بعضهم إلى الهجرة قبل ذلك أو بعد ذلك.

ب- التوجهات المبدئية للقومية الأيديولوجية :

وإذا تركنا جانبا الفكر القومى الخاص بمنظّرى عملية التجديد، والذى سبق أن حللناه، فإن بعض المؤلفين المذكورين فى فقرات أخرى فتحوا مجالات الأيديولوجية القومية فى القرن العشرين. فمثلاً، فكر كل من أمين الريحانى وطه حسين بشكل متحرر، وقد واجه طه حسين صعوبات شخصية بسبب دراساته الأدبية، والتى تجددت عند نشر كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر» (القاهرة عام 1363/1944). أما ساطع الحصرى (1297/1880- 1388/1969)، فقد عمل فى اتجاه أكثر دقة وتحديدا وكان يتمتع بتكوين تقنى علمى ممتاز وهو ما أنقذه من

بعض المشكلات السياسية. كذلك كان قوميا عنيدًا ومنظمًا. ويتسم فكره بالوضوح والتحديد؛ حيث يرى أن القومية ضرورية جدا لوحدة الأمة العربية واستمرارها وتنميتها. ومن ثم، فالقومية العربية تأتي فى المقام الأول، ولهذا سوف يضع عنوانًا لأحد كتبه « العروبة أولاً»، والأمر الثانى هو الوطنية الدقيقة، ولكن علينا أن نعرف ماذا تعنى: "ما هى القومية "، وفى النهاية يأتى تحليل الأحوال- الظروف- الشكلية (اللغة والأدب) والمادية (وهى السياسية).

وأما دور سلامة موسى (1304/1887- 1377/1958) فى التوجه نحو الاشتراكية فقد كان مهما جدًا. حيث كان يعرف بشكل جيد الأيديولوجيات الغربية مثل التطورية "النشوء والارتقاء" والخاصة بنيتشه، ونشر الاشتراكية فى مصر. ولكن بصورة عامة، فإن هذا الاتجاه لم يلق الرواج أو الانتشار الذى حققته كل من الاشتراكية العربية والماركسية، وسيتم تحليلهما فيما بعد. وربما مثل فكر أنطون سعادة (مات عام 1368/1949) الفكر الحقيقى فى الاتجاه الاشتراكى بشكل كبير، على الرغم من أن مصطلح الاشتراكية الخاص بـ"الحزب القومى الاشتراكى السورى" الذى أسسه لم يتجاوز كونه اسمًا بسيطًا. وقد ظهرت الاشتراكية أيضًا فى أفكار ميشيل عفلق، ولم يتجاوز موقفه زعيمًا لحزب البعث فى مرحلته الأولى القومية الضيقة، وقد كانت عملية إضافة اسم الاشتراكية عبارة عن أمر شكلي، وعلى كل حال، فيما بعد عام (1389/1970) صحح عفلق أيديلوجيته بشكل أكثر دقة، حتى وإن لم يقل مطلقا: إن ذلك كان عبارة عن استدراك أو تصحيح.

ج- الأسس المادية للفكر القومى:

من الناحية التاريخية، تميزت أيديولوجية القومية العربية فى بداياتها بتفضيل الحصول على الاستقلال على القضايا الاجتماعية. أما فيما بعد، فقد تحررت عملية العرض التقنى الجاد تمامًا من ذلك الموقف. لكن على أية حال، لا ينبغى الخلط بين الفكرة السابقة والفكرة الماركسية الخاصة بتفضيل الناحية العملية على النظرية إلا فى حالة المفكرين الماركسيين الحقيقيين. إن هذ المفهوم يقود إلى تفادى تحليل

الأشكال السياسية المحددة أو الحد من ذلك، وذلك تبعا لكل حالة، وكذلك يقود للتأرجح بين (المحافظة على) القاعدة الاجتماعية التقليدية والرغبة فى التجديد؛ وذلك مع وجود خطر الوقوع فى نزاعات ومواجهات محلية. وإذا ركزنا تحليلنا على الأسلوب، فإن الجدل الأيديولوجى كان ذا شكل توفيقي، باستثناء بعض الحالات. وفى حالات معينة، كان الأمر عبارة عن الطريقة الشخصية للمنظّر الأيديولوجى. وفى أحيان أخرى، يمكن ملاحظة نوع من المسئولية غير المعلنة. فمثلاً، فى حالة إدانة الأمراض الاجتماعية، فإن العدو المدان دائمًا هو تأثير الأيديولوجية السياسية الاستعمارية، وهذا صحيح، ولكن، على العكس، ليس معتادًا أو شائعًا إدانة سبب بقائها من الناحية العملية بعد انتهاء مرحلة الاستعمار، وهذا - فى كثير من الأحيان - بسبب مصالح الأنظمة السياسية للدول العربية والإسلامية.

ومن ناحية أخرى، يتم الخلط لدى كل أولئك المؤلفين - الذين لم يقوموا بشكل مسبق بتحليل معرفى متماسك، بين تغيير الأفكار الحديث عن موضوعات شائعة. ولهذا وفّق بعض المفكرين الذين تعلموا بعد الاستقلال أمورهم مع الحالة السياسية الجديدة وعرّفوا مفهوم الأمة والقومية والعروبة ...الخ بالشكل الذى يتناسب مع الحالة المحددة، وفى هذا الصدد ذكروا كعلامات على الهوية (الوطنية) أصولا تاريخية بعيدة جدا، ولم يكن ذلك دائما بشكل صحيح. وأيضا تخلى أغلب الأيديولوجيين القوميين عن المفهوم الخطير "العرق أو الجنس" الخطير, واستبدلوا به فى بعض الحالات ما أطلق عليه أنطون سعادة "سلالة", وعادة لا ينتبه غير المتخصصين إلى عملية تحديد معانى تلك المفاهيم أو التخلى عنها فيما بعد.

إن العلامات العامة للهوية تسود - عادة - بين أنصار الاتجاه المحلى - أى الوطنية بمفهومها الضيق. وأول تلك العلامات المعترف بها بشكل عالمى هى اللغة العربية كشيء عالمى، وإن كان بعض المفكرين قد يميل إلى الأشكال العامة، وآخرون قد يميلون للأشكال الخاصة باللهجات. والعلامة الثانية هى الأدب والفن، حيث يوجد جدل حول التوازن بين التراث والأشكال الجديدة. أما العلامة الثالثة فهى

الإسلام باعتباره عمودًا فقريًا أساسيًا للجماعة الاجتماعية، وفى هذا الصدد يوجد إجماع حول دور الاسلام الاجتماعى والثقافى، وفى حين لا يوجد مثل ذلك فى الجانب الملى، وقد ازداد هذا الأمر - حاليًا - خطورة بسبب ازدهار الأصولية الإسلامية. أما العلامة الرابعة والأخيرة من تلك العلامات ذات الطابع العام فهى الخاصة بأهمية الارض والالتزام بها، وقد كان هذا الأمر نتيجة لمشكلات تاريخية واستعمارية، وازداد تعقدا بعد إنشاء دولة إسرائيل وما ترتب على ذلك. أما علاقات الإنتاج، والتى يوجد العديد من الأشكال لفهمها, فتظهر فى الفكر الأيديولوجي والاقتصادى القومى بأشكال معقدة جدًا ومتناقضة ومتغيرة، سواء تم النظر إليها من وجهة نظر قومية أو إقليمية أو محلية وذلك بسبب المشكلات التقنية والاقتصادية الناتجة عن الخروج من النظام الاستعمارى والاستقلال، وكذلك بسبب تأثير مفكرين يعرفون الماركسية، أو الذين قد يصدق عليهم هذه التسمية أو هذا الوصف[٦].

هوامش الفصل الســادس

١- على سبيل التمثيل فقط للمشكلات القانونية الموجودة فى الدول الإسلامية، انظر مقالي التالى:

"La dicotomía ciudadano-persona en los países del Magreb (Argelia; Marruecos y Túnez", en *Anuario jurídico y económico escurialense*, San Lorenzo de El Escorial, 26 (1993). Homenaje a Fr. José López Ortiz, vol. I, pp. 381'401.

٢- إننى أكتب هذا من خلال معلومات كافية؛ فمنذ أكثر من أربعين عامًا وأنا أحضر العديد من المؤتمرات حول الفكر الإسلامى، ولقد زرت العديد من جامعات الدول العربية الإسلامية، وألقيت محاضرات ودورات دراسية فيها، وفى أكثر من مناسبة اضطررت إلى أن أرفض هذا الموقف، وفى إحدى المرات فى الجزائر (1978) حالفنى التوفيق وذلك عندما استخدمت لهجة ساخرة، ولقد لاحظت ذلك من خلال النجاح السريع الذى حققته كلماتى.

٣- منذ حوالى ثلاثين عامًا، وفى مقابل عملية التبسيط المفاهيمى أو الأيديولوجى للماركسية واللينينية، أكدت على ضرورة فصل الأفكار الأصلية للمادية التاريخية السائدة فى فكر كارل ماركس عن الفكر الجدلى السائد لدى إنجلز، وإن كان التعاون الأخوى والذكى بينهما جعلا أفكار كل منهما قد تنسب بشكل عام إلى أصل واحد.

٤- لقد اشتركت فى العديد من الحوارات فى الدول العربية حول ابن خلدون. وقمت بإلقاء محاضرات فى تونس والرباط حول هذا المفكر الكبير، وفى مناسبتين وأمام جمهور كبير جدا. وعندما عبرت، وأمام الفاهمين، عن تحفظاتى حول التعميم الذى تم حديثًا لأفكاره لم أجد ذلك الترحيب الحار.

٥- كما قد أشير فى الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن مصطلح " أمة " يكون صعبا جدًا، ويمكن أن يكون نفس المصطلح له أصل آرامى. والأمة السابقة على الإسلام لا يوجد بينها وبين الأمة الحالية أى أوجه توافق حيث تختلف عنها تمامًا. وقد حاول النبى تكوين أمة تشمل اليهود والمسيحيين والمسلمين فى المدينة ولكنه لم ينجح فى ذلك، وذلك بالدرجة الأولى، بسبب معارضة اليهود وانتقادهم. وحاليًا يستخدم هذا المصطلح بشكل خاطئ؛ حيث يشار به سواء إلى كل الأمة أو للدول- الأنظمة - السياسية المحددة.

٦- انظر الكتاب التالى:

Cfr. C. Ruiz Bravo-Villsante, *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid, 1976.

مراجع الفصل السادس

Bibliografía

1314. Abd al-Malek, A., *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, 1970.
1315. Ídem, *La dialectique sociale*, Paris, 1974.
1316. Amin, S. H., *Islamic Law in the contemporary World, introduction, glossary and bibliography*, Glasgow, 1985.
1317. 'Aqqad, S. H. *Al-Falsafa al-qur'aniya*, El Cairo, 1377/1956.
1318. Attas, S. M. N. al-, ***Islam secularism and the philosophy of the future***, Londres, 1985.
1319. Bihishtí, S. M. H. y M. J. Bāhunar, *Philosophy of Islam*, trad. inglesa, Accra, 1982.
1320. Charnay, J. P., *La vie musulmane en Algerie d'après la jurisprudence de la première moitié du XXè siècle*, Paris, 1965.
1321. Doi, 'A., *Sharī'ah in the 1500 century of Hijra: problems and prospects*, Londres, 1981.
1322. Ídem, *Sharī'ah: the Islamic Law*, Londres, 1984.
1323. Estévez Brata, T. M., *Derecho civil musulmán*, Buenos Aires, 1981.
1324. Expósito, J. L., *Women in Muslim family Law*, Syracusa (USA), 1982.
1325. Fāsi, S. 'A. al-, *Maqāṣil al-šarī'a*, Rabat, 1383/1963.
1326. García Gómez, E., *Ṭāhā Ḥusayn. Los días. Memorias de infancia y juventud*, Valencia, 1964.
1327. Ghersi, E., *I movimenti nazionalistici nel mondo musulmano*, Padua, 1932
1328. Haim, S. G., *Arab nationalism. An anthology*, Berkeley-Los Ángeles, 1964
1329. Ḥakim, T. al-, *Tahṭa Šams al-fikr*, 4.ª ed., El Cairo, 1373/1954
1330. Ḥamdān, G., *Šajsīya Miṣr Dirāsa fī abqarīyat al-makān*, 4 vols., El Cairo, 1400-1404/1980-1984.
1331. Hamid, E., *Modern Islamic Political Thought*, Londres, 1987.
1332. Ḥusayn, T., *Fi-l-adab al-ŷāhilī*, 2.ª ed., El Cairo, 1346/1927.
1333. Ídem, *Al-Ayyām*, El Cairo, 1383/1963.
1334. Ḥusri, S. al-, *Al-'Urūba awwalan!*, 5.ª ed., Beirut, 1384/1964.
1335. Ídem, *Mā hiya-l-qawmiya?*, Beirut, 1378/1958.
1336. Ídem, *Ḥawla-l-waḥdat al-ṯaqāfīyat al-'arabiya*, Beirut, 1378/1958.
1337. 'Ammara, M., *Al-'Urūba fī-l-'aṣr al-ḥadīṯ*, Beirut, 1386/1966.
1338. Khoury, P., *Une lecture de la pensée arabe actuelle: trois études*, Münster, 1981.
1339. Laraoui, A., *L'ideologie arabe contemporaine*, Paris, 1970.
1340. Ídem, *La crise des intellectuels arabs. Traditionalisme ou historicisme*, Paris, 1974.
1341. López García, B., *Política y movimientos sociales en el Magreb*, Madrid, 1989.
1342. Martín Muñoz, G. (ed), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid, 1993.
1343. Martínez Montávez, P., *Introducción a la literatura árabe moderna*, 2.ª ed., Madrid, 1985.
1344. Ídem, *Literatura árabe de hoy*, Madrid, 1990.
1345. Milliot, L., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1981.
1346. Munawwar, M., *Iqbal poet-philosopher of Islam*, 2.ª ed., Lahore, 1985.
1347. Ruiz Bravo-Villasante, C., *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid, 1976.
1348. Ídem, *Un testigo árabe del siglo xx: Amīn el Rīḥani, etc.*, int. y trad. española, 2 vols., Madrid, 1993.
1349. Varios, *Mudakkirāt Ṭāhā Ḥusayn*, Beirut, 1387/1967.
1350. 'Ildi, Ḥusayn al-, *Naqd kitāb fī-l-ši'r al-ŷāhilī*, El Cairo, 1342/1923.

الفصل السابع

وصول الفكر الأوربى المعاصر

ورد فعل الأصولية

ا- وصول الفكر الأوربى المعاصر

أ- الظروف الاجتماعية والتاريخية فى عملية الوصول:

أشرنا، عدة مرات عند الحديث عن فترة التجديد منذ بداياتها حتى هنا، إلى مصطلحات وأفكار وأيديولوجيات قادمة من العالم المعروف بالغربى. ولهذا نرى أنه من المناسب أن نذكر أنه على الرغم من الفشل السياسى الداخلى وأخطاء الاستعمار، تلقَى الكثير من المفكرين الشباب المسلمين تعليمهم فى أوروبا فى الفترة المعروفة بما بين الحربين 1919/1939، ودرسوا الفكر الأوربى الخاص بتلك السنوات، مثل الوضعية الجديدة والظاهراتية والشخصانية والماركسية. كذلك، درّس الأساتذة الإنجليز فى بغداد وكلكتا والقاهرة، وأقرانهم الفرنسيون فى الجزائر وبيروت ودمشق والرباط وتونس نفس الاتجاهات الفكرية. وكذلك كانت الكنيسة الكاثوليكية، من خلال جمعياتها الدينية وبخاصة الدومينيكان واليسوعيين، تدرس الروحانية والشخصانية والبحث العلمى فى فلسفة العصور الوسطى. ولهذا ليس من لغريب أن يستوعب المفكرون المسلمون الأصغر سنا والأكثر انفتاحا الأفكار القادمة من تلك التيارات الفلسفية الأوروبية.

وخلال حرب 1939/1945، انضم بعض المفكرين العرب إلى حركات المقاومة، وإن كان ساسة أوروبا قد انتهى بهم الأمر إلى أن خدعوهم وخيبوا ظنهم وذلك عندما أيدوا إصلاح النظام الاستعمارى أو استمراره. وذلك تبعا لكل حالة.

ولقد احتج مفكرون روحانيون أو وجوديون وماركسيون ووضعيون مثل كامي وجاسبرس وماريتين، ومارسيل ومرلو- بونتي، ومونيير ورسل وسارتر وآخرون كثيرون احتجوا على الاستعمار واشتركوا بشكل نشيط في محاربته. ولقد كانت الفلسفة الوضعية، من بين كل الخيارات الفلسفية المشار إليها سابقًا، الأقل والأسوأ استيعابا، في حين أن الوجودية والماركسية والشخصانية كانت أفضل الفلسفات استيعابًا، لكن كل هذا كان يجب أن يتجاوز مجهود الجيل السابق.

ب- المحاولات التوفيقية:

لقد كان الجيل السابق ينطلق من معرفة نسبية للفكر الأوربي السابق على 1939. والبعض يعتبر أن أول من أدخل الفكر الأوربي المعاصر في الإسلام هو محمد إقبال، لكن استخدام بعض أفكار المذهب الروحي الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر أو أفكار بيرجسون – مثلما فعل إقبال – كان لها معنى توفيقي أكثر من أي شيء آخر، وكان دائمًا من أجل خدمة فكرة التجديد.

لقد كان إقبال مفكرًا حاد الذكاء وواعدا ومتفائلا، وكان يرى أنه من الممكن خلق إنسان إسلامي جديد ومجتمع أخوي متسامح. وربما لو امتد العمر بإقبال لسنوات أخرى لكان قد تأكد من فشل سياسة الزعيم الباكستاني (محمد علي) جناح، الذي حاول الاعتماد على أفكاره السياسية. وهذا الموقف أغوى- أغرى- الكثير من الدارسين المسلمين الذين تعلموا في مراكز جامعية أوربية واقتربوا من أفكار الروحانية المسيحية، حيث أدهشهم تسامح دراسات أسين بلاثيوس عن ابن عربي ودقتها العلمية، ودراسات ماسينيون عن الحلاج، لكن خطر التلفيق كان لا يمكن تجنبه.

وكمثال على ذلك، يمكن الإشارة إلى محمد كامل حسين، الذي نشر عام 1954 كتاب «قرية ظالمة»، حيث حاول القيام بعملية مزج بين الأفلاطونية الجديدة المعتدلة والأديان الإبراهيمية. حيث يرى أن المبادئ الثلاثة التي تحرك النشاط الإنساني هي: الحياة والعقل والضمير. فالأول وهو الحياة تحرك دوافع الإنسان.

والثاني وهو العقل يقود الإنسان إلى العلم؛ والثالث: الضمير يضيئ سلوك الإنسان بشكل مستقيم. وتعتبر الممارسة الفردية والجماعية ممكنة فقط إذا تم الفعل من خلال الفكر العقلانى الذى جعله الضمير المضيئ فى حالة من الاعتدال.

لكن مقابل المحاولات التلفيقية ظهرت، منذ بداية القرن، شخصيات حاولت استيعاب الفكر الغربى المعاصر بطرق أخرى.

ج- المذهب التطورى – النشوء والارتقاء:

يعتبر الفكر التطورى "النشوء والارتقاء" "evolutionism" هو حجر الزاوية – العنصر الأساسى- لفكر شبلى شميل (1277/1860 -1336/1917). وقد قام شميل بترجمة بعض مؤلفات بوشنر إلى اللغة العربية. وقد تأثر شميل بأفكار داروين وهيكل Haekel وهكسلى وسبنسر. وتبعًا لتلك الأفكار اعتبر شبلى شميل الواقع الوحيد الأساسى – الجوهرى- هو المادة الأزلية والوحيدة، وإن تطورها يظهر فى التجسد أو التحدد فى كائنات تكون فى كل مرة أكثر تعقيدًا حتى تصل إلى تلك الكائنات التى تستطيع التفكير والتأمل، وتكون أصلاً لسلوك أخلاقى. ومن ثم، تعتبر العلوم البيولوجية هى أساس كل علوم الإنسان. ويرى – بعد وضع- هذه المبادئ الخاصة بالتطور- أن على المجتمع أيضًا أن يتطور وذلك بأن يكيف نفسه مع الاحتياجات الاجتماعية؛ والأيديولوجيات، وحتى المؤسسات يجب أن تسير وفق المعنى العام للتطور. أما الدين فقد كان عنصرًا إيجابيًا للتطور الإنسانى وذلك قبل أن يجعله الاتجاه التقليدى مؤسسة قائمة، ولهذا لا ينبغى عليه أن يعارض التقدم العلمى وجهود التطور الاجتماعى والحرية الإنسانية.

إن موقف شبلى شميل الواضح والحاسم لم يكن فى وسعه أن يتجنب الهجمات القاسية من دارسى الفلسفة الكلامية من المسلمين، كما أنه لم يلق نجاحا كافيا فى عالمه الفكرى. والذى حدث فى هذا الصدد هو أن مذهب التطور" النشوء والارتقاء" قد قبل – حاليا وليس فى ذلك الحين، أى فترة شبلى شميل – بعض

الإضافات واجتيد - من خلال التخلى عن أيديولوجيته المادية - لينضم إلى الفكر الإسلامى العام وقد ساهم في تقدم الفكر الإسلامى، سواء فى الجانب النظرى أو الجانب العملى الاجتماعى.

د- المذهب التاريخى:

إن ما يعرف - عادة - بالمذهب التاريخى، بالإضافة إلى أصله عند هيغل، هو تفسير ديلثى Dilthy وتأثيره فى مفكرين مثل خوسيه أورتيغا أى غاسيت، والذى يتسم فكره بالتعقيد الشديد. وفى العالم العربى، تعتبر الصياغة التي أدخلها محمد تازيروت إحدى الصيّغ الخاصة بالمذهب التاريخى. ولد تازيروت عام 1316/1898، فى إقليم كابيليه Kabilia (القبائل)، وكان مدرسا للغة الألمانية فى فرنسا حيث ترجم إلى الفرنسية كتاب «تدهور الغرب» لشبنجلر الذى كان مشهورا فى ذلك الحين. وقد كتب تازيروت Tazirut تحت تأثير تفسير المذهب التاريخى تاريخا عاما كبيرا عن المفاهيم المختلفة للإنسان، وقد نشر فى خمسة أجزاء فى الفترة ما بين 1955- 1960م.

وتبعا لتازيروت، فإن التقدم يسير وفق خط مطرد بدءا من الشعوب الأسيوية إلى النظرية الخاصة بالوجود السلمى المشترك بين المعسكرات السياسية الكبرى الذى ظهر بعد الحرب الأخيرة. وتبعا لتحليله، فإنه فى الطريق التاريخى للتطور وُجدت طريقتان علميتان مختلفتان: الطريقة الغربية، وقد تمثلت فى التوسع فى استخدام القوة وبلغت ذروتها فى شكل الاستعمار الرأسمالى وتهدف إلى المحافظة على الأحوال الاجتماعية الحالية السائدة. أما الطريقة الشرقية، فعلى العكس، فضلت طريقة الاستيعاب- الاحتواء- الاندماج. وبهذه الطريقة استطاع الإسلام الاستفادة من الإسهامات الثقافية لشعوب أخرى، بل وأكثر من هذا أنشأ نماذج جديدة انطلاقا من الشعوب التى تم إدماجها. ومن ثم، فإن على الإسلام الحالى أن يقبل كل الحركات التى خرجت منه. وإن للرسالة القرآنية مجال عمل أكثر اتساعا من الذى تم قبوله عادة والذى يتمثل فى كل من الجانب الدينى والخصائص

الاجتماعية. لقد تم دائما قبول هذا المفهوم، مع التوضيحات والتدقيقات الخاصة به، من قبل جماعات المفكرين الذين يعتبرون الإسلام – في المقام الأول – نوعا من التميز الثقافى. ومن ثم، نظرت القطاعات التقليدية أو المحافظة إلى هذه الأراء بريبة وشك واعتبرتها خطرًا على الإسلام.

ولا يمكن اعتبار تازيروت الأصل الوحيد لهذا الفكر، فقد كان لدى مفكرين آخرين هذه الأراء وقد تلقاها بعضهم فى المراكز الثقافية الغربية. وفى كل الأحوال، فقد بدأت عملية تبرير جدلية للفصل– ما يمكن اعتباره عملية جدلية لتبرير الفصل – بين العالم الدينى من ناحية والعالم الاجتماعى من ناحية أخرى وكذلك نشر الديمقراطية فى الحياة السياسية وتحقيق العدالة الاجتماعية، وكل هذا حدث داخل الإسلام وبدون قطع العلاقة مع المبادئ الدينية الأساسية. وقد كان ذلك هو الطرح الذى أكد عليه الشيخ خالد محمد خالد، بعد نهاية الحرب بوقت قليل، والذى من خلال تقديمه البسيط والمخفف ولهجته الإعلامية أثر فى جزء من الشباب المسلم المثقف.

وعلى الرغم من أن المواقف قد تكون كثيرة ومتنوعة فإنه يمكن أن نبرز موقف جميل صليبا، وكان أستاذا فى جامعة دمشق. ويتمثل موقفه فى أنه رأى ضرورة الانطلاق من معنى منفتح للإسلام وتساءل: هل يمكن إثراء الإسلام وتجديده من خلال إسهامات الفكر الغربى؟. وقد أجاب بنعم، لكن من الصعب جدا تنفيذها، وليس ذلك فى الخمسينيات؛ بل وحتى فى أيامنا هذه. ومن هنا فإن العديد من المحاولات للقيام بصياغة إسلامية ربما تكون قد فشلت وذلك لعدم كفايتها أو لتعرضها للاضطهاد أو لكونها كانت خفية. فبعض المحاولات – تحت حماية التقدم الاقتصادى – فشلت لأنها وجدت نفسها فى حالة صراع مع السياسات المحددة للدول الغارقة فى الدكتاتوريات الخاصة بمرحلة التنمية أو التسلط الذى مارسته النخبة التنويرية، فى حين أن المحاولات الأخرى فشلت لأنه تم إسكاتها بوسائل حسنة أو سيئة.

د- الشخصانية Personalismo:

إن الوضع السابق يفسر النجاح المبدئي الذي لاقته نظرية الشخصانية الإسلامية للأستاذ/ محمد عزيز الحبابي ثم توقف انتشارها فيما بعد. درس الحبابي في باريس واعترف بدور فكر بيرجسون، وقد خصص أحد كتبه لدراسته ودراسة فكر مونير Mounier[1] . وإن السرعة التي ظهرت بها التقليعات الفلسفية وأيضا السرعة التي اندثرت بها في الفترة من 1965- 1980، لا تسمح لشباب اليوم فهم دور مونير في فترة الأربعينيات. لقد كان الحبابي مؤمنًا صادقًا وصاحب رسالة ورجل مقاومة والتزام، وكان أيضًا نموذجًا للشباب الدارسين المسلمين الذين كانوا يريدون أن يوفقوا بين إيمانهم الإسلامي ووطنيتهم الشرعية وثقتهم في الحرية والتقدم والعقل. ومن هذا الموقف انطلق الأستاذ الحبابي الذي كان يعتبر أن فكره ينبع من مصدرين كبيرين: الحقائق الأساسية للإسلام، ومجهود الفكر العقلاني. والحقائق الإسلامية يجب أن تفهم داخل تطورها الجدلي، ولكن على أن ترى من خلال تحليل كبار المفكرين العالميين. أما الثانية: وهي مجهود الفكر فيجب أن تتمتع بقاعدة واقعية عميقة. إن كون الإنسان شخصانيا ليس معناه التخلي عن البعد الاجتماعي الحقيقي، أن الشخصانية تستلزم وعياً واضحاً بالوضع الحقيقي الإنساني.

إن الحالة الأساسية لوضع الإنسان هي ارتباطه بالزمن، وهو شيء ليس موضوعًا – مفروضا أو ممنوحا، وإنما هو عنصر مكوّن دائم للإنسان بصفته فاعلاً. وعند الحديث عن (ضرورة) المحافظة على حقوق الفرد- الشخص، فلا يجب أن يفهم ذلك من خلال معنى جامد. " إن المحافظة بها عوامل تغيير أكثر مما بها من عناصر للهوية". ولهذا فإن محاولته تهدف إلى تحقيق استقلال الفرد الشخصي داخل الوضع الاجتماعي للعالم الإسلامي. كان الحبابي يرى أن ذلك الاستقلال يمكن أن يكون مضمونا بشكل أفضل في العالم الإسلامي لأنه لم يقبل بشكل كبير وجود ثنائية: "الجسد- الروح" مثلما حدث في الغرب، وإن المسلم يكون

([1]) Emmanuel Mounier (1905-1950).

أقرب إلى جسده من المسيحى. ولهذا، فإن "الأنا" الخاصة بالفرد تظهر ضمير الذات، لكن داخل بنية اجتماعية تحمى الإنسان، وكذلك يحمى ذلك الفرد تلك البنية الاجتماعية. وبدون مجتمع لا يوجد أفراد، ولكن بدون أفراد على وعي بكونهم أفرادا لا يوجد مجتمع حقيقي. إن الإنسان يمكن أن يحقق ذاته فقط من خلال حياة كاملة أي وجود كامل وهو ما يستلزم حدوث تكامل بين ما هو اجتماعي وما هو إلهي- رباني. وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يحقق الإنسان المسلم ذاته وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يتم إثراء الإسلام بإسهامات الفكر الذى استنبطته التيارات الفلسفية الأوربية الكبرى.

ومع ذلك، فلكى ندرك مفهوم الحبابى يجب أن نبدأ بالتأكيد على أنه ليس عبارة عن تابع بسيط لمونير، وليس سبب ذلك أنه له أدنى تحفظ على المفكر الفرنسي، وإنما لأن الحبابى ربما كان سيحس أنه قد فقد ذاته فهو مواطن من أمة محتلة، وينتمى مونيير، رغب فى ذلك أو لا - غصبا عنه، للأمة التى تقوم بعملية الاحتلال. ولقد اعترف لي هو بذلك (فى مايو عام 1980). ولعل هذا أيضًا سبب تركه سنوات طويلة تجرى بدون التعمق فى الخط الشخصانى. وإن الحياة الفكرية الشجاعة للفترة من 1373/1954- 1385/1965، كانت تبدو قد انطفأت وأصبحت كئيبة، وحماسه الإنسانى بدا أنه قد فتر. وإن الذين شاركوه فى نشر كتاب ***Le Monde de demain*** « الدار البيضاء 1980»، وصل بهم الأمر إلى أن يقولوا: "إن رسالة الحبابى كانت تبدو منذ اثنى عشر عاما فى حالة توقف مؤقت (يتجاوز إطار الكتب الأوربية)" ولكن الأمر لم يكن هكذا وإنما كان نوعًا من النضج.

فى عام 1404/1984، عندما رغب الحبابى فى أن يفكر (يعبر عن) بصوت عال عن فكره فى حوار بملتقى فيينا اكتشف أنه قد تجاوز المرحلة الإنسانية الشخصانية، وأنه كان قد تعمق فى نوع من الإنسانية الجامعة. ولكى يعبر الحبابى عن نظرته الأيديولوجية الجديدة متجاوزًا الشخصانية الواقعية البسيطة لجأ إلى المصطلح الجديد: الغديّة "demanisme". وقد ترجم كلمة الغدية وأيضًا الفجر

العربيتين بالمصطلح الفرنسى المذكور. وإننى أجد الجرأة فى نفسى أن أطلق على فكر الحبابى الجديد "فكر شروق الإنسانية الكاملة الجديد". هذا الفكر يتمثله الحبابى فى ظهور نوع جديد من الإنسان: إنه الانسان الخاص بالعالم الثالث الترانسندانالى "الدائم والمهم" وذلك ليميزه عن الإنسان الراهن للعالم الثالث السياسى. إن العالم الثالث هو حالة مراهنة حقيقية: وليس الأمر عبارة عن توتر سياسى بحت، محض، وإنما هو أمل إنسانى مخلص. وإذا استطاع الإنسان أن يعيد لحياته طمأنينتها ويتخلى عما بها من القلق سيكون من الممكن عودة جديدة للإنسانية الكاملة. إذن فالأمر ليس عبارة عن التنمية الروتينية والتقليدية التى قادت الإنسان إلى هذا المأزق الذى ضاع وغرق فيه الإنسان اليوم، وإنما فى استبدال التنمية بالتنشيط أو الدفع. وهذا لا يعتبر ممكناً بدون الفلسفة الغدية، فهى فلسفة الشروق الإنسانى الجديد الدائم، وكذلك هى فلسفه إعادة كينونة الإنسان وليس إعادة لقولبته. لأن "مصير حضارة المستقبل يعتمد على درجة العالمية التى تكون لدى الإنسان الذي تحدثه تلك الحضارة". لقد كتب الحبابى ذلك شعرا – فى السابق – ووضع له نماذج فى قصصه القصيرة الجميلة التى نشرها بعنوان" **قضمة فى الحديد**[1]":
(Bocado en el hierro)

ف- الـوجـوديـة:

إن أزمة الضمير الكبرى التى تمثلت فى حرب 1939/1945 وعواقبها وجدت خير معبّر عنها فى الفكر الوجودى. ونحو عام 1950، كان يمكن التساؤل، وذلك إذا قلدنا القول الرومانتيكى، من هو الذى ليس بوجودي؟ هذه الحركة، وهى الأولى فى وقتنا هذا الذى له "موضته" الخاصة به – وذلك من خلال رقصات وحركات وإشارات وموسيقى وإيقاعات وملابس مميزة – سوف تعانى فيما بعد من ضربات عملية نقد مخربة وقاتلة. ويمكن القول: إن التقديس السابق والإدانات التالية وكذلك عملية النسيان الحالية لا تعتبر منصفة، وربما كان من الضرورى القيام بعملية مراجعة قريبة. فالصحيح هو أن الوجودية كانت هى الفلسفة السارية

في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية. وقد أحس المفكرون الإسلاميون الذين كانوا شبابًا فى ذلك الحين بجاذبية خاصة نحو ذلك الفكر، حيث كانت توجد أقلية تابعة لخط بيرديف، وجسبرس، ومارسيل Marcel ووهل Wahl، أما الأغلبية فقد تبنت موقف سارتر وقد ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغة العربية[٢]. وللأسف ونظرا لأن الأمر كان عبارة عن موضة وليس طريقة منهجية، ولو حدث ذلك لكان هو الأمر الصحيح، تم فتر الحماس والمقالات التى نشرت فى الجزائر وبغداد وبيروت والقاهرة ودمشق والرباط وتونس .... إلخ حيث كان يتم فيها تقديم الوجودية كآخر فلسفة محررة للغرب. ومن بين كل الأسماء التى اشتهرت مع الحركة الوجودية يجب أن أذكر الاستاذ عبد الرحمن بدوى.

ويمكن القول: إن بدوى كان آخر علماء الدراسات الإنسانية فى العالم العربى الذين تلقوا تعليمًا متقفًا (عميقا) فى النصف الأول من القرن العشرين(3)، لقد أصبح اليوم من الصعب أن يحيط الإنسان بالكثير من المعارف. لقد كان لبدوى معرفة عميقة بالفكر الإسلامى، وكان باحثًا لا يكل، وموفقا ويملك التقنيات العلمية، وكاتبا ممتازًا سواء فى اللغة العربية أو الفرنسية، بالإضافة إلى ذلك، فهو مفكر أصيل(4). ولكى نفهم قيمة ذلك المفكر من المناسب أن نذكر أن أبحاثه الأولى ذات التوجه الوجودى نشرت قبل نشر مؤلفات سارتر. وإن ثقافته تنطلق من هيدجر وكيركجارد، بشكل رئيسى، وبصفة ثانوية من جسبرس. بالإضافة إلى ذلك، فبينما غرق كثيرون فى غيابات الغموض، كان بدوى مفكرا صريحًا ودقيقًا وصريحا مع نفسه.

وينطلق فكر بدوى من رؤيته لتميز الوجود الإنسانى وفرديته: فالحياة الإنسانية يمكن أن ترد إلى أصلها فقط، والإنسان يحمل فى داخله قواعده السلوكية الخاصة به وهو المسئول الوحيد عن مصيره الشخصى. ويعتبر العقل هو أداته الأساسية، وهو لا يمثل آلية جدلية فحسب وإنما هو قادر على التقاط بديهيات الواقع. ومن الصحيح أنه ليس فى وسع كل البشر الوصول إلى السيطرة والتحكم فى مصائرهم بأنفسهم وإنما يوجد البعض الذين يستطيعون ذلك،، وهم الذين

يعرفون أن لديهم قوة إبداعية خاصة تعمل كطبيعة كاملة حقيقية، وهو ما يعادل حاليا مقولة نيتشة: " إنسان، إنسان فقط، إنسان متفوق". وهذه الحالة تسمح لذلك النوع من البشر بالقفز فوق الهوة الخاصة بالوجود المبتذل- التافه، وأيضًا تشكل خيطاً مشدوداً بين لانهائيين: الذات المطلقة أو العدم المطلق". إن بدوى لا يوضح كثيرًا إذا كان كلا الطرفين الجدليين المطلقين حقيقيين أو لا. وأنا أرى- وإذا كان فى ذلك خطأ فأنا فقط المسئول عنه فربما لم أفهم كلامه بشكل جيد - أن بدوى لا يقبل الإحالة إلى ما وراء الذات، أى إلى الله العظيم.

إن الذات المطلقة هى محور الوجود، وهى تُهدد من قبل المطلق الآخر: العدم. وفى حين أنه يبدو أن مفكرين عربا آخرين مروا بالموضة الوجودية لم يعرفوا بعمق الميتافيزيقا التحليلية الخاصة بـــ ***Dasein*** لهيدجر فإن بدوى يعرف بشكل جيد فكر الفيلسوف الألمانى الكبير، ومن هنا يأتى التحليل العميق الذى يقوم به حول تناقضات وجود الإنسان. ومن الصحيح أنه فى أكثر من مرة أحال بدوى الأمر إلى عودة تسمح "بمواصلة ما هو إنسانى"، ولكنى أرى أن محاولة إضفاء بعد إسلامي لتلك العودة قد يشوه فكر بدوى[1]. وباستثناء أن أكون مخطئا، فإن بدوى كان يتجنب بحرص شديد استخدام تعبير "علم الإنسانيات الإسلامى"، ويعجبه استخدام تعبير "علم الإنسانيات العربى"، وهو ما يوضح بشكل كاف موقفه. وكما هو معروف لا توجد دراسات إنسانية محضة بدون الالتزام باتجاة معين؛ فقد وجد علم الإنسانيات السقراطي، وعلم الإنسانيات الخاص بعصر النهضة والخاص بالوجودية ومن ثم، يكون من الصحيح أن يوجد علم الإنسانيات العربى وقد

---

(١) شهدت الحقبة الأخيرة من حياة د/ بدوى اهتماما بالإسلام ومقوماته ومصادره، وكان من بين ما ألفه باللغة الفرنسية – فى تلك الفترة – كتابان أحدهما بعنوان: دفاع عن القــرآن الكــريم، وثانيهما بعنوان: دفاع عن الرسول " وقد ناقش فيهما كثيرا من الأفكار والآراء التــى قالهــا المستشرقون حول القرآن والرسول، وكان لهذين الكتابين أهميتهما البالغة، بــسبب معرفتــه الدقيقة بآرائهم تلك، وبما تجلى فيهما من قدرة على الحجاج والنقد، ومن حرارة فى الدفاع عن عقائد الإسلام .د/ مذكور.

خصص بدوى لدراسته كتابين من كتبه. ومن المحتمل أن الوضع الاجتماعى فى العالم الإسلامى لم يصل بعد للحالة التى تسمح بتحمل نتائج بدوى، الذى ألزم نفسه بالقيام بمجهود بحثى كبير فى الفكر الإسلامى الكلاسيكى- التقليدى، ولهذا يجب أن نؤكد أهمية محاولته وشجاعته.

2- الاشتراكية والماركسية فى العالم العربى:

أ- أربع ملاحظات ضرورية:

لا توجد أيديولوجية من بين كل الموضات الأيديولوجية التى مرت بعالم الفكر فى السنوات الأخيرة قد أثرت بقوة فى العالم الإسلامى، وبصورة خاصة العربى منه، مثل الاشتراكية والماركسية. وأستعمل كلا المصطلحين لأن الاشتراكية العربية الشكلية بصعوبة كان بها جرعة من المصطلحات الماركسية وقطرات قليلة من طريقة تحليلها. ولم يكن بها أى شيء من فكر ماركس وإنجلز(*)، مهما تشدقوا بأفواههم وكتبوا بأقلامهم فى السابق عن تعبير "الاشتراكية العربية" الساحر. ولكى نوضح هذه القضايا من الضرورى طرح بعض الملاحظات:

<u>الملاحظة الأولى</u>: هى عدم وجود قاعدة تاريخية لاشتراكية عربية أصيلة. وبالطبع فإن الإسلام، من خلال دعوة محمد، هو مجتمع يتكون من المؤمنين المتساوين، لكن هذا الأمر لم يوجد مطلقا؛ وإن هذه النظرية الحالمة أو الجميلة لم تتحقق قطّ فى الواقع- من الناحية العملية، ولا حتى فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، ولا حتى فى عهد الخليفتين أبى بكر وعمر اللذين كانا موضع خلاف بصورة أقل. إن الخلط بين الأمل فى سياسة إسلامية شرعية تؤدى إلى نشأة المدينة الفاضلة وواقع اجتماعى ماض مفترض أمر ليس له معنى. ومن ناحية أخرى، فإن الظاهرة الدينية ما زال لها أهمية كبيرة، ومن المريح جدا بالنسبة للمفكرين

الملحدين أن يختلقوا بعض المؤمنين الأغبياء كما كان يفعل رجال اللاهوت السيئون عندما شيدوا نماذج بلهاء ليشعروا بالرضا عن أنفسهم عندما يقومون بالرد عليهم ودحضهم. ولكن، إذا كان ما يزال لدى المسيحية صلاحية اجتماعية أكثر من التى يتم التعبير عنها من خلال المظاهر الخارجية، والتى يقلل البعض من قيمتها، فإن تلك الصلاحية الاجتماعية تكون أكبر فى حالة الإسلام فى عالمه.

<u>الملاحظة الثانية</u>: هى التى تتعلق بصعوبة وجود علمانية إسلامية. و(أنه إذا أريد من أجل صياغة اشتراكية أو ماركسية مناسبة) التخلي – تجاهل المواقف الخاصة عن مذهب الشك أى "اللاأدرية" ذات المصادر الأوربية، ووضع بين قوسين- موضع الجدل أو النقاش- الأطروحات الإلحادية لماركس وإنجلز، فإن ذلك يمثل تسلية ممتعة لا تستقيم مع الواقع التاريخى. إن الاشتراكية الأوربية، سواء الماركسية أو غيرها، وصلت إلى لون من الالتزام العلمانى: ولا يوجد تعارض فى أن يكون الإنسان اشتراكيا ومسيحيا، لأن الأمر سيكون عبارة عن الاعتراف بواقعين متشابهين- متوازيين، لا تتداخل واحدة منهما فى الأخرى، والمسيحى الذى يلتزم بالاشتراكية فى أدائه السياسى يتصرف فى هذه الأخيرة- أى الاشتراكية – بشكل علمانى. لكن الإسلام لا يفصل بين هذين الواقعين. وإن المؤمن المسلم العادى ذا النية الحسنة لا يوجد فى ظروف تسمح له بتحمل تحليل هيكلى وتاريخى ولغوى وماركسى ونفسى واجتماعى للفعل أو الحدث الديني. بل وحتى فكرة الفصل بين الواقعين – التى يتبناها الغرب – تتضمن مشكلات كثيرة، وتزيد من قوة المواقف التقليدية نحوها. وهذا ما حدث مع المفكر العراقى الشيعى على الوردى، فعلى الرغم من وضوح عملية استدلالاته – أدلته- حيث كان يرى أن الثقافة تمثل شكلاً أو بنية وحدوية، وإن من يرغب فى اقتباس الأشكال التقنية ينبغى عليه أيضًا أن يقبل البنية الثقافية، وإن فصل الأشكال التقنية عن البنية الثقافية هو سقوط فى منطق السوق والأخلاقيات التى تتسم بالنفاق. وهذا الموقف لا يعتبر ثوريًا بأى شكل، وإنما هو موقف إنسانى بدرجة كبيرة؛ وعلى الرغم من هذا

فإن الانتقادات الأيديولوجية التى وجهت إليه كانت وما زالت قاسية. وكذلك لم ينج من تلك الهجمات سلامة موسى، وكان مسيحيًا قبطيًا ومدافعا عن الفكر الإنسانى العلمانى. وليس أفضل من هذا موقف مطاع صفدى (ولد عام 1342/1924)، الذى كان يحمل فى جنباته أصداء الاشتراكية الطوباوية، وهو مؤلف كتاب يحتوى على إحدى الكلمات التى كان لها فعل السحر فى العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن العشرين: الثائر، والثائر العربى.

<u>الملاحظة الثالثة</u>: وهى معقدة جدًا، حيث إنها تتعلق بالعلاقات التاريخية غير المحددة أو الواضحة بين الإسلام وفكرة القومية الإسلامية، والتى يمكن أن تتضح فى تاريخ عام للإسلام. ولكن ليس بسبب ذلك يجب تجنب ذكر بعض الحالات المحددة. فمثلاً، أتاتورك اعتبر أن الأمة التركية يمكنها فقط التخلص من حالة الذلة التى تعانيها أو هزيمتها من خلال إحداث قطيعة مع القومية الإسلامية المفترضة- المزعومة- الخاصة بالنظام التقليدى (6). وبعض المفكرين والكتّاب العرب كانوا يرون مثل ذلك بل وعبروا عن ذلك كتابة. ولكن حالة رفض الاحتلال والتنديد به أدت إلى نوع من إعادة التقييم للإسلام وذلك عند الدفاع عن القيم الخاصة بالشعوب الإسلامية. وسيتم استدعاء القيم القومية للإسلام فى مصر فى عهد ناصر، أو تونس فى عهد بورقيبة، وليبيا فى عهد القذافى؛ بل وحتى عراق ما بعد حرب الخليج الثانية (1410/1990- 1411/1991)، وذلك لأسباب مرحلية أو سياسية أو دعائية[٧].

<u>الملاحظة الرابعة</u>: وتتعلق بإعطاء أولوية للفعل السياسى المحدد على أى نوع من التنظير؛ وهو ما يحدث أيضا خارج العالم الإسلامى، بل وحتى فى الدول الأكثر قوة فى العالم- القوى العظمى، وهذا على الرغم من نضج فكرة القومية العربية، والتحفظات بل وحتى معارضة كثير من المفكرين. وفى عام 1922، أشار عبد الرحمن عزام إلى الشعوب العربية على أنها أمة المستقبل، وبين عامى 1365/1949- 1379/1960، رأى حورانى أولاً ومن بعده عفلق ضرورة أن يعطيا لحزب البعث بنية سياسية غير دينية، ولنتذكر كتابه "عن السياسة العربية" الذى نشر

عام 1367/1948، وكتاب " من أجل إحياء عربي" الذى نشر عام 1372/1953. ومع ذلك، فإن كل دولة استخدمت البرنامج القومي، سواء احتوى أو لا على المصطلحات الاشتراكية والشعبية، تبعا لمصلحتها الخاصة. وإن محاولات العمل العام (على مستوى العالم العربى) كانت قليلة ولوقت قصير وانتهت بالفشل؛ وإن سياسة عدم الانحياز المزعومة والخاصة بموقف العالم الثالث كانت، فى الأغلب، لا تزيد عن غطاء كلامي: ومن الناحية الفعلية فقد انحاز بعضهم للمعسكر الشرقى، وانحاز آخرون للمعسكر الغربى، فى البداية أو فيما بعد، تبعًا لكل حالة، باستثناء موقف جمال عبد الناصر. وإن مفكرى الحياد الإيجابى، مثل مقصود وصلاح الدين البيطار ومحمد الشبيني، والذين نشروا فى عام 1380/1960 كتبا دافعوا فيها عن تلك الفكرة، فإما أنهم لم يجدوا صدى لدعواهم أو أنه تم الاستفادة من كتبهم من أجل القومية المحلية، أو أنه تم إسكاتهم من خلال القتل- الإعدام. ولم يؤد حتى إعلان قيام دولة إسرائيل والدفاع عن الشعب الفلسطينى إلى سياسة قومية عامة.

ب- الظروف التي وصلت فيها تأثيرات الحركة العمالية والفكر الاشتراكي:

لقد عُرفت الحركة العمالية وبها بعض عناصر الفكر الاشتراكي ومصطلحات الماركسية، ابتداء من عام 1337/1919. وكما هو معروف فإن القانون الفرنسى كان يعتبر الجزائر أرضا وطنية فرنسية، وكان للعمال الجزائريين الحق فى الانتماء النقابى، وبالفعل انتمى بعضهم إلى نقابة "اللجنة العامة للعمال الفرنسية". لكن بنية الطبقة العاملة فى الدول العربية لم تجعل من الممكن- وخلال فترة طويلة- الاستفادة من الطريق النقابى، إلا بين المهاجرين. وكذلك لم يكن للثورة السوفيتية صدى أو أثر قوى[1] يعتد به فى الدول الإسلامية؛ وإن اسم سلطان غاليف يعرفه فقط بعض المتخصصين فى الموضوع. ومن ناحية أخرى، اهتمت

---

(١) كان فى أول الأمر، لكن كان لها بعد ذلك تأثيرات في ظهور أحزاب، وفى تأثر دول فى سياستها ببعض الأفكار التى نادت بها هذه الثورة، وفي ظهور مفكرين يدعون صراحة إلى هذه الأفكار، ثم كان للاتحاد السوفيتى علاقة مزدهرة أحيانا ببعض النظم الحاكمة فى بعض بلاد العالم العربى .د/مذكور.

الأقلية البورجوازية التى تلقت تعليمها فى أوربا فقط بتوجه ما عُرف باليسار الأوربى، مثل حالة الحركة الدستورية فى تونس.

وبعد حرب عام 1939-1945- الحرب العالمية الثانية - استخدم مصطلح اشتراكية بكرم مبالغ فيه. وكان حزب البعث يستخدم كثيرًا تعبيرات تحتوى على ذلك المصطلح؛ وكذلك مجموعات عراقية ولبنانية وفلسطينية وسورية كانت تردد مثله تلك المصطلحات كما لو كانت جوقة (كورالا). أما فى مصر؛ فقد انتشر هذا المصطلح ضمن فكرة القومية الناصرية، ولكن ما أحدث الحماس العربى لجمال عبد الناصر هو قوميته العربية. لقد كانت صوره تزين الشوارع والأسواق فى بغداد وبيروت ودمشق وطرابلس ...إلخ، بالإضافة إلى كل البيوت المصرية، ومعها فكرة القومية العربية الاشتراكية، والتى لم يكن أحد يعرف الكثير عن محتواها. إن الميثاق الوطنى المصرى لعام 1381/1962، يؤكد:" أن القومية هى طريق يقود إلى الحرية والوحدة والاشتراكية.". وقد اكتسب هذا المصطلح قيمة خاصة بسبب اعتماد مصر الذى لا مفر منه على الاتحاد السوفيتى ومساعدته لها، وبخاصة فى عملية إنشاء السد العالى. وبعض مساعدى ناصر اقتربوا من الماركسية على الأقل فى الانحياز - التحالف -السياسى، ولكى فى نهاية المطاف تم إبعادهم عن الحكم؛ أما الماركسيون الحقيقيون فقد انتهى بهم الأمر إلى السجن، بل وكان حظ آخرين منهم أسوأ من ذلك. وفيما يتعلق بالممارسة السياسية، فلقد أُخذ من الاشتراكية الحقيقية المفترضة ما ثبت فى النهاية أنه أسوأ ما فيها: الحزب الأوحد وعملية التصنيع - غير الطبيعية- المُتكلّفة، وفى ظروف جعلت المستشارين أنفسهم من الألمان الشرقيين والبلغار والتشيكيين والسوفييت تنتابهم حالة من العصبية سواء فى مصر أو ليبيا أو الجزائر.

وعلى الرغم من أنه من السهل اليوم انتقاد الحالة المشار إليها- تلك الحالة، من المناسب أن نذكر أن ذلك لم يكن مخالفاً للمنطق بشكل كامل، كما أنه لم يكن من السهل تجنبه. وبعض المفكرين الغربيين دافعوا عن فرضية الحاجة إلى

ديكتاتورية التنمية للخروج من الظروف الصعبة الخاصة بالعالم الثالث. وبينما كانت الشعوب العربية الإسلامية تخلو بشكل مطلق من الحديد والأسمنت والكربون (الفحم)، وفى بعض الأحيان من الحبوب الكافية، كان المعسكر السوفيتى يبدو كما لو أنه أصبح على أعتاب الثورة الصناعية الثالثة، فى حين كان العالم الغربى يتوجه نحو ثورة الرخاء- الرفاهية- المستقبلية المزعومة. إن السد العالى الخاص بناصر كان محاولة للقفز من مرحلة القنديل إلى مرحلة التصنيع التى تعتمد على الطاقة الكهربائية؛ وبالفعل فإن منْ يزور مصر سيجد الفلاح ما يزال حتى الآن يستخرج الماء من النيل بنفس الناعورة والأدوات اليدوية التى تظهر فى جداريات الفترة الفرعونية، وبجانبها تجد، فى بعض الأحيان، أسلاك الضغط العالى، ولكن أيضًا بفضل السد العالى، تم حماية مصر من موجات الجفاف القاسية والمرعبة التى عانت منها المنطقة وما زالت تعانى.

إن الاشتراكية العربية تحولت، إذن، إلى الوسيلة الأيديولوجية لشرح الحاجة لطريق سريع نحو التنمية، كما يستخدم اليوم بنفس الهدف مصطلح اقتصاد السوق. ولهذا لا يجب التقليل من الأصل الأيديولوجي لتلك الاشتراكية، التى كانت فعالة ضد الأنانية الفردية وضد المجموعات ذات المستوى المعيشى المتميز فى الإقطاع المصرى الزراعى- التجارى، وضد سياسة الدول المتقدمة، فكلا الاثنين يعيش وفق شعار الحياة على أفضل وجه من الناحية المادية والتمتع بشكل أكبر بأفضل الأشياء. وقد أشار مؤخرا البابا يوحنا بولس الثانى، وهو الذى لا يمكن أن يتهم بتأييد الاشتراكيين، إلى المعنى الإيجابى للاشتراكية، ليس من حيث كونها ثورة اجتماعية، وإنما بسبب بعض اهتماماتها بالجماعات الأقل ثراء أو الأكثر فقرا. ولهذا ففى العالم الإسلامى، والذى كان فى أغلبه حديث عهد بالاستقلال، فإن قضية قومية عربية اشتراكية خلقت – أحدثت- مناخا من الثقة والأمل والحماس.

ج- أزمة الاشتراكية العربية:

إن أزمة الاشتراكية العربية حدثت بسبب تزامن خمسة عوامل أساسية: وهى ضغوط القوى السياسية والاقتصادية الخارجية، وضغوط القوى الوطنية

المحلية، والعقائد الدينية، وموقف البنية الاجتماعية لكل دولة وجدلية الفكر الاشتراكى الماركسى نفسه. إن الأيديولوجية القومية العربية الاشتراكية كانت فعالة فى مواجهة ما أبداه المستعمرون الجدد الداخليون والخارجيون من مقاومة؛ لكنها فشلت فى عملية البناء الاجتماعى حيث سادت القومية المحلية محل الاشتراكية العالمية المزعومة. أما الظروف الاجتماعية والدينية الإسلامية فقد تحولت إلى عقبة لا يمكن التغلب عليها نحو تغيير حقيقى فى البية الاجتماعية. والبنية الاجتماعية للدول الإسلامية تمت إثارتها من خلال السياسة الموجهة، ولكن لم يتم تغييرها مطلقاً إلا فى حالة بعض الدول المصدرة للبترول والغاز (الجزائر والعراق وليبيا). وفى نهاية الأمر فإن الجدلية الخاصة بالفكر الماركسى لم تكن تسمح بتفسير حقيقى وصحيح للاشتراكية يتناسب مع الوضع الاجتماعى للدول الإسلامية. والتحليل الماركسى الصينى والخاص بأمريكا الجنوبية لم يكتب له النجاح الكافى فى العالم الإسلامى، ولم يظهر بين العلماء المسلمين أى شيء مشابه لما يعرف بعلم لاهوت التحرير الذى وُجد بين بعض رجال الدين فى أمريكا اللاتينية[٨].

إن الاشتراكية الناصرية المفترضة أوقفها ناصر نفسه فى نهاية حياته، واقتلعها أنور السادات تمامًا من جذورها. أما الاشتراكية الليبية المزعومة الخاصة بمعمر القذافى فلم تكن تتحمل التحليل اللغوى، أى لم تكن تناسب التحليل اللغوى للاشتراكية؛ إنها عبارة عن سيطرة الدولة بشكل كبير جدا على جميع المجالات؛ وكذلك إسلام من النوع الجامد المنغلق من الناحية الظاهرية مثل غيره، وكذلك قومية عربية (متشددة) لدرجة أنه منع الاستخدام الرسمى للأبجدية اللاتينية للذين لا يعرفون الأبجدية العربية[٩]. وإن الصيغة الوحيدة الخاصة بالإدارة الذاتية التى تم تجريبها كانت فى بعض السفارات فى الخارج. وفى نهاية الأمر، فإن محتوى "الكتاب الأخضر" بصفته طريقًا ثالثًا بين الاشتراكية والرأسمالية لم يعد يتحمل تحليلا أيديلوجيا جادا، ولا حتى تحليله من خلال جدلية منطقية طبيعية، وإن عملية تعديله فيما بعد- التى أشرنا إليها - كانت مرحلية فحسب وجدلية. وبعد صدى لقائه الصحفى، فإن أحدا لم ير فى ليبيا شيئا يتحرك. وتعتبر حالة الجزائر هى

الأصعب بسبب الحرب الأهلية التى وصلت إليها. فى هذا البلد تحولت اشتراكية جبهة التحرير الوطنية، وذلك بعد إقصاء أحمد بن بيلا، إلى سيطرة الدولة على عملية التخطيط لتنفيذ عملية تصنيع متعجلة، وتم إهمال القطاع الزراعى، كما تم تبديد دخلها من تصدير الطاقة، وكان ينظر إليها بريبة من قبل الدول التى على يمينها مثل تونس والتى على شمالها مثل المغرب، وكذلك من قبل ليبيا. على سبيل ردّ الفعل على ذلك الوضع قبِل قطاع كبير من السكان أيديولوجية الأصولية الإسلامية حلاً طوباويًا وأدى ذلك إلى حرب أهلية دموية.

د- الماركسية فى الفكر العربى الإسلامى:

إن معالجة تاريخ الفكر الماركسى فى العالم الإسلامى تعتبر من الأمور الصعبة جدًا ويكتنفها الغموض. وسبب هذه الصعوبة هو الظروف الاجتماعية والشخصية لنفس مفكري ذلك الفكر وطبيعة كتاباتهم. أما الغموض فسببه الاستخدام الشكلى فحسب لمصطلح الاشتراكية الماركسية وكذلك للمنهاج غير المناسب دائمًا لاستخدام الجدلية الماركسية وسيلةً للتحليل. ومن ناحية أخرى، فربما ألمّ أغلب القوميين الاشتراكيين بالنصوص الرئيسية لماركس وإنجلز. ويبدو أن كلا من سلطان غاليف وأحمد بن بيلا، والحبيب بورقيبة وجمال عبد الناصر ... إلخ، يعرف "الإعلان الشيوعى"، والله فقط هو الذى يعلم إن كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. وبالطبع، فقد حدث نفس الشيء[١٠] مع الكثيرين من الاشتراكيين المزعومين أو الذين طلقوا على أنفسهم هذه الصفة من هنا وهناك؛ لكن ما يهمنا هنا هو الأيديولوجية والفكر فى العالم الإسلامى. لقد كان كل من م. أمين (العالم) وعاطف العراقى، وحورانى، وصلاح الدين البيطار، وسلامة موسى يعرفون بشكل جيد الفكر الماركسى، وذلك من بين حالات أخرى، مثل التى سبق ذكرها. ويُستنتج من خلال مؤلفات بعضهم أنهم قد قرءوا مؤلفات ماركس وإنجلز، وأما البعض الآخر فقد عرفنا عنه ذلك من خلال تصريحاته أو من اعترافه الشخصي لنا.

وهاتان الصعوبتان يضاف إليهما الظروف السياسية الدولية - الحالية - وذلك بعد نشأة دولة إسرائيل وما عُرف "بالحرب الباردة".

ولكى تحل أولاً المشكلة المرحلية يجب أن نتذكر المبدأ الأساسى الماركسى من حيث إعطاء أولوية للممارسة العملية أكثر من الاهتمام بالنظرية وتفسيرها للماركسية اللينينية، وذلك منذ عهد لينين نفسه. وإذا كان لينين قد استدرك ذلك في أحد مؤلفاته التى نشرت بعد وفاته فإن ذلك لم يكن له تأثير فعلى، لأن الرؤية الخاصة بستالين فرضت التفسير الرسمى؛ وكان هذا التفسير يتناسب بشكل محدود مع الوضع الاجتماعى الإسلامى. أما تفسير ماو فكان يتعارض بصورة أقل؛ لأنه يتناسب - بشكل كبير - من حيث أصوله مع بنيات اجتماعية زراعية مثل الآسيوية والإسلامية والخاصة بأمريكا الجنوبية. وحلاً لذلك التناقض بين اشتراكية وماركسية إنسانية ممكنة من ناحية، وماركسية شمولية حقيقية رسمية من ناحية أخرى تم البحث فى الدول الأوربية فى الفترة ما بين 1387/1968- 1405/1985، عن إعادة تفسير لماركس وإنجلز، من خلال المخطوطات الفلسفية الاقتصادية لعام 1840م، وذلك باللجوء إلى عملية تغيير لفرضية جرامسكى Gramsci، وحتى فى هذه الحالة، فإن أحدًا لم يستطع توقع المصيبة القادمة وسقوط النظام وأيديولوجيته عام 1409/1989م.

وبشكل عام، كان الانتماء السياسى الماركسى لبعض المفكرين والمنظرين - هنا وهناك- أسبق زمنيا من وقت تأليفهم لكتاباتهم النظرية. وفى كثير من المؤلفات لم يتجاوز التقدم الذى حدث - سواء فى استخدام المصطلحات أو الطريقة المنهجية - التحليل الجيد الذى قام به عفيف الباهاوسى فى كتابه «مدخل للاشتراكية العربية» (لعام 1376/1957) بشكل ملحوظ إلا فى بعض الحالات. وكذلك كتابات الرزاز وعبد المؤمن الصاوى حول الاشتراكية الإنسانية. وكذلك كتاب عبد القادر حاتم "حول النظرية الاشتراكية" (لعام 1376/1957) ويعالج بنية الطبقة العمالية. وتختلف عن ذلك كثيرًا حالة الذين بدأوا نشاطهم العلمى بالقيام بتحليل للفلسفة العربية. وقد

ذكرناهم عندما تحدثنا عن التجديد فى تلك الفلسفة، مثل عاطف العراقى ومحمد عمارة، والذى كانت لديه معرفة كافية بالمادية العلمية الماركسية، وإن كان تطبيقه لتلك المادية على الفكر الفلسفى الإسلامى فى القرون الوسطى ربما يكون موضع نقاش. ومع ذلك، فإن الكاتب الذى طرح هذه القضية بشكل مجمل وجدلى قيم وهام، وإن كان من الناحية التاريخية قد يوجد به صعوبات هو حسين مروة.

كان حسين مروة (1327/1910- 1407/1987) لبنانيا ذا ثقافة شيعية، تلقى تعليمه فى النجف ودرس الماركسية على يد الشيخ حسين محمد الشبيبى. وفى عام 1375/1956 انضم للحزب الشيوعى اللبنانى، وقد تم اغتياله فى بيروت عام 1407/17 من فبراير عام 1987. ويعتبر كتاب «النزعات المادية فى الفلسفة العربية»(11) أهم ما كتب مروة. وهو مؤلف مهم جدا بالنسبة للفكر الماركسى العربى، حيث قدم فيه عرضا للفكر العربى الإسلامى من وجهة نظر ماركسية. فى هذا الكتاب اهتم مروة بإجراء تحليل ثلاثى لكل من التاريخ والثقافة والفكر من وجهة نظر ماركسية، وفى نفس الوقت فسر مبادئ المادية التاريخية من خلال الهيكل الاجتماعى للعالم العربى الإسلامى. حيث يرى أن التاريخ ليس هو السرد الأمين – بأكبر قدر ممكن- لما حدث حقيقة وذلك تبعا للمصادر التى لدينا، وإنما هو ما نعرفه عن ذلك الواقع وما ظنه الأفراد واعتقدوه فيه، مهما كان، سواء كان ذلك صحيحا أو غير ذلك. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة هى فعل اجتماعى موحّد، وميراث لكل الإنسانية، وإليها ينتمى ما يُعرف بالثقافة العربية الإسلامية سواء بمعناها العام أو المحلى. والاعتقاد بأن الثقافة العربية أو الأكثر عمومية الإسلامية هى ثقافة أخرى تختلف كثيرا عما عرف تقليديا بالثقافة الغربية هو خطأ مادى وخاص بمنهجية البحث. وفى النهاية، يرى أنه من الصحيح أن الفكر العربى الإسلامى نبع من ظروف تاريخية واجتماعية محددة لعبت فيها العوامل السياسية والدينية دورا حاسما، لكن هذا لا يعنى أن هذا الفكر ليست له جدليته الخاصة به التى ينتهى بها الأمر بالتأثير فى مسيرة أى مشروع.

وفيما يتعلق بتفسير المادية التاريخية من خلال البنية الاجتماعية للعالم العربى الإسلامى، يرى مروة أنه يجب تصحيح النظرية الماركسية الخاصة بالأنواع المختلفة للمجتمعات. ومما لا شك فيه، فإن سبب إلحاق البنية الاقتصادية للعالم العربى الإسلامى بعلاقات الإنتاج الخاصة بالنوع الآسيوى هو المعرفة المحدودة التى كانت لدى ماركس وإنجلز عن ذلك العالم، وليس ذلك بسبب قلة معلوماتهما، وإنما لأن الوسط الفكرى الأوربى الخاص بالثلث الثانى من القرن التاسع عشر لم يتجاوز فى معرفته ذلك باستثناء عدد محدود من المتخصصين. ومن الممكن أن يكون مروة قد عرف ذلك العيب، حيث إن الطبعة الأولى لكتابه تعود لعام 1398/1978، ولكن الأمر المهم فى ذلك هو الكيفية التى يعيد بها – فى هذه النقطة – هيكلة الجدلية الماركسية من خلال ضم طرق اجتماعية تكميلية حقيقية، حتى وإن كان قد ضم أو ألحق عناصر كان يعتبرها التحليل التقليدى متضادة أو متعارضة: مثل الكيفية الاجتماعية البدوية – الحضرية، والهيكل الاقتصادى الزراعى – التجارى- الحرفى(12). ومن ناحية أخرى، يرى مروة أن التجارة – وغيرها من العلاقات الاجتماعية – لا تمثل عوامل ناتجة عن علاقات الإنتاج أو فى جدلية صراع الطبقات وإنما هى عناصر أولية وأساسية فيهما.

وبالإضافة إلى جهد مروة يجب أن نشير إلى جهد كل من رائف الخورى (1328/1911- 1385/1966)، وبخاصة كتابه "معلومات عن الضمير القومى"، ومحمود أمين العالم (ولد عام 1340/1922) مؤلف كتاب «فى الثقافة المصرية». ولكن الأمر ليس عبارة عن خط واحد وإنما هناك اتجاهات أخرى. وبدون أن يكون لدينا رغبة فى التوسع يجب أن أذكر اللبنانى حليم بركات، وقد كان مهتما بموضوعات التحليل النفسى الاجتماعى، وكذلك عالم الاجتماع السورى صادق جلال العظم (ولد عام 1352/1932)، وهو مؤلف كتاب مهم بعنوان «نقد الفكر الدينى»، والذى فيه يقوم بنقد مهم للفكر الدينى، وسرجون بولس (ولد عام 1364/1945) وهو مترجم كتاب هاوتشى منه Ho-Chi-Min للغة العربية، والإيرانى خسرو شقيرى.

3- رد فعل الأصولية:

أ- تكامل وأصولية:

لقد أكد المسلمون دائمًا على مبدأ شمولية (وتكامل) الرسالة الإسلامية، والتى تشتمل على الكتاب المنزّل ومعناه المباشر وغير المباشر، وكذلك الأحاديث التى يعتبرونها كعالمية- عامة؛ على الرغم من أن النقاش والجدل حول هذه الأحاديث ربما يكون مهما جدًا. ومن ناحية أخرى، يضيفون إلى ذلك فكرة الأمة الشاملة أو الواحدة، وكذلك بعض الاستخدامات والتقاليد والعادات التى يرون أنه يوجد فى التراث الأصلى ما يؤيدها. وقد حافظ الإسلام على شمولية رسالته لكل زمان ومكان، ويعتقد كثير من المسلمين فى عدم قابلية شمولية الرسالة للتقسيم أو التجزئة، كما يرون أنه عندما ضعف التمسك بالأشكال الوراثية – أى السنن الإسلامية – أدى ذلك دائمًا إلى فقدان الأمن الاجتماعى وظهور التدهور. ويعتبر النظام السياسي الذى يحاول المحافظة على شمولية الشريعة هو الوحيد الاسلامي بشكل فعلى. وكل حركات التجديد أو الإصلاح احترمت فكرة تجديد الإيمان الكلى- الشامل، بما فى ذلك أولئك الذين كانوا يطالبون بمعنى مفتوح ومحدث ومعاصر للتجديد.

ومن ناحية أخرى، فإن كلا من الاستعمار العثمانى والأوربى، وكذلك بعض ردود الفعل المعادية للاستعمار والداعية للتمدين والتحضر أتاحت الفرصة لظهور ظواهر كانت تلغى- أو تمحو الإشارات الخارجية للهوية التقليدية، وذلك من خلال إدخال استخدامات اجتماعية أجنبية وخارجية فى المشرب والمطعم والملبس والأحذية والموسيقى والهندام. وعلى الرغم من طابعها الخارجى؛ فقد رأى الأصوليون أنه بهذه الطريقة ستمحى العلامات المميزة للهوية الإسلامية وتفتح ثغرة للانشقاق والكفر.

وفى المجتمع الدولى، وهو من الناحية الرسمية لاديني، تمنح الدول المتقدمة الدين مكانة الشكل الثقافى فقط، وقد أرضى هذا الأمر فى الماضى الشعوب من الناحية الاجتماعية. وفى الوقت الحاضر، يتعلق الدين قانونيًا بالأفراد المؤمنين فقط ويغلب الإلحاد العملى على هذه الشعوب. أما الإسلام فيعمل بشكل مختلف عن الطريقة التى تتبعها أغلب الكنائس المسيحية. وبعيدًا عن الإحساس بأنه عرضة لعملية مراجعة دائمة وانزواء، فإن الإسلام لديه وعى بأنه دين فى حالة انتشار ونمو؛ فأصبح له وجود ملحوظ ومشاهد فى أوربا ومهم فى أمريكا، وجيد فى آسيا وساحق فى إفريقيا السوداء. وقد ساعد على ذلك أسباب أيديولوجية وسياسية مثل رفض الاستعمار الماضى، وكذلك أسباب ثقافية مثل احترام عادات هوية شعوب العالم الثالث وتقاليدها وسماتها، ووراثية مثل رفض تحديد النسل.

وبعد كل الذى قلناه، من المناسب أن نؤكد أن تعبير "الأصولية الإسلامية" يعتبر عاما(13)، حيث توجد أشكال وحركات أصولية مختلفة. وبالإضافة إلى المعنى الخاص للأصولية الإسلامية الإيرانية، والذى ذكرناه فى موضعه، توجد حركات أصولية سابقة وتالية لذلك الحدث، ولها مميزاتها الخاصة بها، لكن يجب ألا يكون هناك أدنى شك فى أن أقدم النظم الاجتماعية الأصولية الموجودة حاليًا هو الوهابى والذى ما زال ساريًا منذ أكثر من قرن بين السعوديين.

ب- الإخوان المسلمون:

أنشأ حسن البنا (1323/1906- 1398/1949) عام 1346/1928 فى مصر جماعة الإخوان المسلمين، وكان برنامجهم الأساسى يُذكر - بشكل سطحى - ببعض أفكار الجامعة الإسلامية الخاصة بجمال الدين الأفغانى، حيث أعطى لهذه الفكرة شكلا أكثر تحديدًا وقربًا. ويضاف إلى ذلك بعض العناصر العملية المهمة، ومن بينها الرؤية الإيجابية للعمل اليدوى والمهنى، ونظام التعاونيات. وخلال الفترة الأولى، والتى هى من 1346/1928 إلى 1354/1936، انتشر الإخوان المسلمون بشكل سلمى ومؤثر من خلال مجهود الكثير من الدعاة. وابتداء من عام

1354/1936م وصل نشاطهم إلى المجال السياسى بتوجه واضح معاد للإنجليز. ومن ناحية أخرى، فقد انتشر الإخوان خارج مصر، حيث أصبح لهم الكثير من الأتباع فى سوريا. وعندما تمت مطاردتهم بقسوة إلى حد ما ردوا على ذلك باغتيال رئيس الوزراء المصرى النقراشى، وردًا على ذلك تم اغتيال حسن البنا.

وخرج الإخوان المسلمون من السرية عند انتصار الثورة المصرية التى أسقطت الملكية لكنهم واجهوا بسرعة الكثير من المشكلات. وفى عام 1372/1953م قطع مرشد الإخوان المسلمين- الهضيبى- علاقته باللواء نجيب، حيث استفاد من الصراع الموجود بينه وبين ناصر، لكن فى عام 1373/1954 وجد الإخوان أنفسهم فى مواجهة ناصر أيضًا. وفيما بعد، يبدو أنهم نظموا محاولة الاغتيال الفاشلة ضد ناصر، وهو ما كان سببًا فى اضطهادهم بشكل كبير والعودة إلى السرية. وفى عام 1385/1966 تم اتهامهم من جديد بالتآمر، وهو ما أدى إلى محاكمات خاصة بذلك انتهت بصدور الكثير من أحكام السجن والإعدام. ومنذ ذلك الحين، عانوا دائمًا من المطاردة، وكافحوا فى السر، وقد تآمروا أيضًا على أنور السادات إلى أن تم اغتياله[1]. وعلى الرغم من هذا، فإن نشاطهم وآراءهم لم تتوقف عن الانتشار فى الأوساط الشبابية والجامعية.

وخارج مصر، وباستثناء حالة سوريا، لم يكن لدى الإخوان المسلمين بنية تنظيمية مهمة ولا تأثير ظاهري بارز؛ ولكنهم وجدوا - سواء فى العراق أو لبنان والأردن وفلسطين وتونس والجزائر والمغرب - تعاطفًا بين المجموعات التى تدعو لتطبيق الشريعة أو الاستمرار فى ذلك، وكذلك الجماعات التى ترفض النفوذ الأجنبي. وفى سوريا وقعوا فى صراع مع نظام البعث، سواء بسبب أيديولوجية البعث أو بسبب الطابع الخاص للفريق العلوى الذى يسيطر على الحكم. وقد اكتسب الصراع أكثر من مرة شكل الحرب العلنية، وقد طورد الإخوان المسلمون بقسوة

---

[1] لكن ذلك لم يتم على أيدى الإخوان، بل على يد جماعة أخرى مستقلة عنهم. د/ مذكور.

فى حلب وحمص وحماة حيث تم قصف حماة جوا وكان عدد القتلى فى أثناء المعركة أو الذين تم اعدامهم أو اغتيالهم من الإخوان المسلمين كبيرًا جدًا.

يعتبر برنامج الإخوان المسلمين برنامجا أصوليا بشكل كامل بسبب تبنى فكرة عدم قابلية أصول الشريعة الإسلامية والعادات والتقاليد الإسلامية للتغيير ولو بأدنى شكل. لقد كانوا يعتبرون النظم السياسية للدول الإسلامية التى سارت أو تسير وفق القانون الغربى والاقتصاديات التنموية أو الاشتراكية والتحالف أو التعاون مع دول المعسكر الغربى أو الاشتراكى تخون الإسلام. ومن ثم، طالب الإخوان بالعودة للشريعة الإسلامية والتطبيق الكامل لها من خلال الدعوة أو استخدام العنف.

وفى مصر، يعتبر يحيى هاشم وشكرى مصطفى وطلال الأنصارى هم المنظرين الرئيسيين الثلاث للحركة الأصولية. والثانى من المذكورين – شكرى– فهو المسئول عن قيام "جماعة المسلمين"(١)، وهى التى تؤيد استخدام العنف الإرهابى. وفى تونس كان قائد الحركة هو تقى الدين النبهانى، (المتوفى عام 1390/1970)، وقد غذت أفكاره حزب التحرير الإسلامى، الذى قاده فيما بعد ع. ظلوم، والذى يعمل على هذه الوتيرة منذ عام 1371/1952م حتى اليوم. لكن الفريق الذى لديه قوة أيديولوجية أكبر هو "حركة الاتجاه الإسلامى" للأستاذ راشد الغنوشى. وفى الجزائر، تمتع فريق صغير من (الدعاة) الشعبيين – فى وقت ما – بتأييد بن بيللا. هذا الفريق هو الذى كان – فى آن واحد – رائدا وممهدا للأصولية الشاملة ثم أصبح عدوا لها فيما بعد. أما الأصولية الشاملة فيعود أصليا الأيديولوجى والسياسى للشيخ عبد اللطيف بن على السلطانى، وقد استخدمت أفكاره – إلى حد ما – بيانا رسميًا وفكريًا للأصولية. وقد أدى انهيار حركة التحرير الوطنية وجمود البيروقراطية السياسية والعسكرية وعدم مرونتها إلى اتحاد جماعات أصولية كثيرة فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وتعتبر المجموعة الخاصة بعباس مدنى هى أكثر هذه

(١) شاعت تسميتها – فيما بعد – بجماعة التكفير والهجرة .د/ مذكور.

الجماعات تنظيما من الناحية الايديولوجية، ومن الممكن أن تكون قد أخذت توجها أكثر راديكالية بسبب العنف الذى يجتاح الجزائر. أما فى المغرب، فإن الأفكار الأصولية تظهر فى الخطاب الذى كتب فى شكل منشور وُجّه للملك الحَسَن الثانى، وكان قد كتبه عبد السلام ياسين (1393/1974) وهو من أصل بربرى. كما تظهر هذه الأفكار فى جمعية الشبان المسلمين التى أنشأها عام 1392/1973م كل من مطيعى وأستاذ الليسيه كمال إبراهيم. ولنترك جانبًا إيران، حيث تحدثنا عنها فى فصل سابق، فى آسيا الإسلامية، تعتبر أفكار الباكستانى أبى الأعلى المودودى (1320/1902- 1399/1979) هى الأكثر انتشارا.

تتميز برامج بعض المجموعات الأصولية التونسية والجزائرية والمغربية، التى من الممكن أن يكون بعضها أفضل أو أسوأ تنظيمًا من الأخرى، بأن لها معالم متشابهة، وقد وجدت تابعيها المتحمسين جدا لها من بين المهمشين من سكان المدن الكبرى، والشباب العاطل، الذى لا يجد عملاً، والوسط الجامعى. ولكن إلى أى مدى ربما تكون قد تغلغلت أيضًا هذه الأفكار بين الضباط الصغار من الجيوش؟ إن هذا يمثل تساؤلا من الصعب الإجابة عليه.

ج- أصداء الحالة الإيرانية:

لم تجد الحركة الأصولية الوهابية السعودية الصدى والنجاح الكافى لها بين الجماهير على الرغم من قدمها وما تم بذله من الدعاية لها فيما بعد، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ونجاح سياسة البترول فى مرحلة البداية. ولقد تمثل التقديم المثير والمذهل للأصولية الإسلامية فى الثورة الإسلامية الايرانية التى فاجأت كلا من العالمين الغربى والإسلامى. ولقد كانت إيران - داخل العالم الإسلامى - دولة مثقفة وبها مستوى جيد من الأطفال المنتظمين فى التعليم ولم تكن صناعتها سيئة أو يستهان بها كما كانت تحافظ على مستوى معيشة لا يمكن اعتباره من الأنماط الخاصة بالدول النامية. ومن ثم فإن ثورتها لم تكن حركة تمرد من النوع الخاص بالعالم الثالث.

ومثلت أحداث الثورة الإيرانية - بالنسبة للدول الإسلامية التى خرجت لتوها من براثن الاحتلال - السقوط السريع لعملية التغريب الظاهرية وعملية الإذلال التى فرضت على الحكومات الغربية، بما فى ذلك دبلوماسيوها. أما بالنسبة للدولة الإسلامية التى خرجت حديثًا من المرحلة الاستعمارية فقد كانت نموذجا يحتذى به وبرنامجا مرغوبا. وعلى الرغم من الهجوم العراقى، والذى تمتع بالتأييد الواضح والعلنى من قبل السعودية وما يُعرف بدول الخليج وكذلك من قبل الدول الغربية من الناحية السرية، ظلت إيران الخومينى متماسكة وقوية وثابتة وذلك على حساب عدد لا يُحصى من القتلى. وفقط وافقت على توقيع وقف إطلاق النار عندما استقبل الإمام الخومينى قادة الجيش الايرانيين الذين أكدوا له أنهم لن يُهزموا ولكنهم أيضًا لا يستطيعون أن يكسبوا الحرب، ومن ثم سوف تستمر المجزرة القاسية لشعبه. وأيضًا فإن هذه التضحيات القاسية أفادت بصفتها حافزًا ودافعًا بالنسبة للأصوليين العرب، وبصورة خاصة عندما بدأت إيران فى دعم الجماعات الأكثر نشاطًا وكراهية لدولة إسرائيل، مثل حزب الله اللبنانى، الكثير من جماعات المجاهدين فى أفغانستان.

د- الأصولية الإسلامية وفشل سياسة التنمية خارج العالم المتقدم:

لقد تحولت سياسة التنمية، التى كانت فعالة جدًا فى "دول منظمة التعاون والتنمية الأوربية"، إلى خطط فاشلة فى دول أخرى، سواء فى منطقة الاتحاد السوفيتى السابق أو دول العالم الثالث. وأسباب ذلك واضحة: أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية تعتمد على اقتصاد السوق وأيديولوجية استهلاكية ضمنية، كان من الصعب نقلها إلى دول ذات اقتصاد ومجتمع بيروقراطى- تتحكم فيه البيروقراطية (الاتحاد السوفيتى والدول الشبيهة به). وكذلك الدول التى تخلو من قاعدة اجتماعية مبدئية قابلة للتحديث، والتى تعيش فيها أقلية فى حياة فخمة وإسراف، وأغلبية تعيش فى حالة معاناة وعوز كما هو الحال فى الأقليات الحاكمة شبه الإقطاعية لدول العالم الثالث. ومع ذلك، فمن الضرورى الإشارة إلى ما يلى: فى المقام

الأول، بصفة عامة لم تطبق سياسة التنمية فى العالم الإسلامى. ولكن عرضا، ظهرت صعوبات تلك السياسة سواء فى الأقليات الحاكمة المعتدلة مثل مصر والمغرب وتونس، وكذلك فى الأقليات الحاكمة التى كانت فى السابق اشتراكية بشكل مزعوم- من حيث الشكل - مثل الجزائر، وقد ظهرت فى هذه الحالة بقوة أكبر. وحتى المملكة العربية السعودية ودول الخليج لم تنج من ذلك فقد أصابها بعض رذاذ الأزمة، وقد أجبرتهم السياسة الخاطئة الخاصة باللعب بأسعار البترول على تخفيض الدخول وإيقاف العديد من المشاريع التى كان بعضها مهولا وخياليا وضد المنطق الاقتصادى.

ومن ناحية أخرى، فقد انجذبت الجماهير من الشباب، الذين لم يكن لهم أمل فى الوسط الريفى إلى المناطق التى بها تنمية نسبية فى المدن الكبرى وتقدم لهم إمكانية تحسين وضعهم الاجتماعى. بل وانجذبوا أيضًا إلى الإعلانات المضيئة فى المدن الكبرى. وعند بزوغ الفجر يصل إلى وسط طهران والقاهرة والجزائر ومدن أخرى كثيرة آلاف من الشباب والذين يحاولون العمل - من خلال ما يُعطى لهم- حتى ولو كان فى إنزال بضائع فى الأسواق خلال عدة ساعات. وفى بعض الأحيان تقوم السلطات باحتجازهم وإعادتهم إلى مدنهم الأصلية؛ وهو إجراء لا طائل من ورائه حيث يعودون فى اليوم التالى أو بعد ذلك بأيام.

وقد يقال: إن الدول الإسلامية التى تتبع النمط الغربي فى التنمية لن تحقق إلا النزر اليسير وإن ما تعرضه الأصولية الإسلامية ليس أكثر من ذلك، لكن الأمر ليس هكذا من الناحية النفسية. إن الأصولية تركز على الاعتقاد الخاص بالوعد فى الجنة وفى مجتمع أرضى طوباوى أفضل وأكثر شفافية وعدلاً. كما تؤكد أنه لو اختفت القوميات المحلية فى العالم الاسلامى فإن العالم الغربى الكافر والمتردى سوف يتفكك كما حدث مع العالم الاشتراكى المزعوم. وسوف يحكم ذلك المجتمع بالقرآن والأحاديث، وتكون العدالة سريعة وحازمة، وستكون الإدارة أكثر بساطة، والإنتاج سيغطى حاجات الأمة. أما اللهو والترفيه فسيتاح للجميع ويكون خاليا مما

حرمه الله. وفى النهاية فسوف نصلى ونتعلم ونأكل ونلبس ونشرب كما يجب- كما يأمر الله- على أفضل وجه. ولن تستغل النساء فى العرى والدعارة كما لن تنتشر الرذيلة بين الشباب، ولن يكون هناك إعراض عن (أوامر) الله فى يوم العيد. ولن تكون هناك حاجات أو ضروريات أكثر من الطبيعية، وهكذا سيختفى كل الشر الذى يحدث بسبب الرغبة فى أشياء ليست لدينا ونراها عند الآخرين ونرغب فى الوصول إليها.

وكان يُقال ذلك حتى فترة قريبة إنه إذا كان كل ذلك لم يتحقق حتى الآن فبسبب قيود الشيطانين الكبيرين وهما المادية الماركسية والرأسمالية، حيث قامت الرأسمالية بخداع الناس من خلال دين أصحاب الدعاية كما كان يقول خومينى. لقد رأت الشعوب الإسلامية كيف أن عملية إزالة الاستعمار اقتصرت على تغيير الرؤساء فقط. وإن كان فى الماضى وجدت فرصة لاتهام المستعمر بأنه سبب الجوع والجهل والتأخر، ففى الحاضر يفتقد الرؤساء، الذين يفتخرون بأنهم مسلمون صادقون، أى قدرة على القضاء على المشكلات الاجتماعية، وفى نفس الوقت لديهم قدرة كبيرة على حياة البذخ والثراء فى قصورهم أو فى استراحاتهم الموجودة فى الخارج.

ى- المستقبل المتوقع للأصولية الإسلامية:

ومما لا شك فيه أن المثالية الأصولية شيء طوباوى، لكن الطوباوية تعتبر أمرا ضروريا وبخاصة للأصغر سنا وللأقليات المثقفة- الفكرية مثلما حدث فى الغرب مع الفوضوية والماركسية والجيفارية والماوية....إلخ. لكن هناك فرق كبير: فى عام ثمانية وستين الأوربى والطوباوية الخاصة بملاعب بيركلى والجيفارية الخاصة بأمريكا اللاتينية والثورة الماوية الثقافية بل وحتى حركات الخضر المنتشرة هذه الأيام عملوا أو يعملون على قاعدة اجتماعية تعارض الأصولية والاستقامة وتنزع نحو نوع من التقدمية المدعاة وتعتبر التساهل والإباحية والحرية فضيلة فى حد ذاتها وهى علمانية بكل ما تعنية الكلمة وعلى

الإطلاق. فى حين أن الشباب المسلم الأصولى يعتبر نفسه مستقيما وتقليديا وواثقا من نفسه وآمنا ولا يمكن علمنته، حيث يرى أنه سيفقد هويته الاجتماعية فى حالة قبوله للعلمانية.

والأصوليون الإسلاميون يعتمدون فى أصوليتهم على ثلاثة مبادئ: الإيمان، والثقة فى الزيادة المطردة فى عدد المؤمنين المسلمين، وفشل الأنظمة الأخرى الباقية. والعنصر الأول وهو الإيمان جدير بالاحترام. والثانى هو أمر صحيح، ويجب أن يلفت انتباه الذين كانوا قد حددوا موعدًا للوفاة النهائية للأديان. أما الثالث فمشكوك فيه. ولما كانت الحرب الشاملة فى عالم تسوده التقنية المتقدمة جدًا - مثل العالم الحالى - تعتبر أمرًا مستحيلاً حيث ستقضى على الحياة على الأرض، فإن الأصولية كانت تثق فى الصراعات المحلية. والرأى السابق ليس عبارة عن رأى محض من بنات أفكار كاتب هذه السطور فقط وإنما هذا على ضوء ما حدث فى لبنان وفلسطين ومصر والجزائر .... إلخ؛ وقد قال لي بعض المقاتلين الأفغان الشيعة ذلك بدون أية مواربة وليس منذ فترة طويلة. ومن ثم فستزداد حدة الأصولية الإسلامية فى أيامنا هذه، وسوف تعود إلى حدودها الطبيعية فقط بعد فشلها: هذه الحدود هى الخاصة بالمحافظة على شمولية الإسلام وكماله.

4- على سبيل الخاتمة:

إن التحليل النقدى الذى أخضعت له كل الفكر الإسلامى منذ شروقه القرآني حتى أيامنا هذه توّج بالمعنى الدقيق الواقعى الذى عالجت به الفصول الأخيرة، وهى الأكثر صعوبة. إن هذا التحليل يتفق فى جزء منه مع انتقادات بعض المفكرين العرب الحاليين مثل على سعيد أدونيس، وعاطف العراقى وحسن حنفى ومروة، وصادق جلال العظم، والطيب تيزينى، محمد عابد الجابرى. والموقف الأكثر اعتدالاً هو موقف ما عُرِفَ بـــ " اليسار الإسلامى" للأستاذ المصرى حسن حنفى (ولد عام 1935) وهو مؤلف للكثير من الكتب وبعضها مهم جدا مثل

«العقيدة والثورة» (القاهرة 1988)، و"التراث والتجديد" (القاهرة، الطبعة الأولى 1980، والثالثة 1987). وهناك موقف آخر أكثر راديكالية هو الذى دافع عنه الأستاذ المغربى محمد عابد الجابرى (ولد عام 1936)، والذى نشر هو وحسن حنفى حوارا مهما "حوار المشرق والمغرب" (الدار البيضاء عام 1990) الذى يبين أوجه التشابه والخلافات بين هذا الموقف والمواقف الأخرى. ويقترح الجابرى تفسيرا جديدا للفلاسفة ولابن خلدون وذلك فى كتابه «نحن والتراث » (الدار البيضاء 1986). ومؤلفه الأساسى هو "العقل العربى" (ثلاثة مجلدات، بيروت 1984، 1987، 1990) يحاول أن يقوم بعملية "نقد للعقل العربى"، وقد جلب له، وبقدر كبير بصورة غير مبررة، انتقادات أكثر من التأييد من قبل المفكرين العرب مثلما فى حالة الأستاذين الكبيرين طه عبد الرحمن، والطيب تيزينى (ولد عام 1938) وهو مؤلف لكتابين مهمين «من التراث إلى التراث» (بيروت، الطبعة الأولى 1976، والثانية 1991)، والثانى «حول مشكلة الثورة والثقافة فى العالم الثالث» (دمشق، الطبعة الأولى 1971، والرابعة 1983). ونظرًا لوجود تلك التيارات الفلسفية فى مرحلة البداية، فإنه من المبكر القيام بعملية شرح تفصيلى لها أو أن نستخرج نتائج حول مستقبل الفكر العربى الأكثر ابتعادًا عن مبادىء الإسلام. إن هذا الفكر يمثل - على الأقل - بابًا مفتوحًا نحو المستقبل.

ومنذ أن بدأتُ تكريس نفسى لهذه المهمة فقد قمت بها وأنا على ثقة فى الإنسان ومعناه الخطير وتحقيقه فى الإسلام. ولو لم أكن هكذا، لم أكن لأكرس لذلك تلك السنوات الطوال من العمل التى تتجاوز الخمسين عامًا وأفضل ما عندى أو على الأقل ما هو أقل سوءا من حياتى الفكرية. وبعد سنوات طويلة من القراءة الواسعة جدًا وغير المنظمة، وبعد أن تعاملت بشكل مباشر مع كثيرين من الباحثين والمفكرين من العالم الإسلامى، وبعد أن طفت به وزرت أغلب دوله، وتعامل معي أساتذة وعلماء ومسئولون كما لو كنت مسلمًا، مثل غيرى، فإننى لا أستطيع أن أقاوم إغراء نقل نص الشاعر العربى الكبير على أحمد سعيد الذى اتخذ اسم " أدونيس":

"لقد اضطر الفلاسفة المسلمون أن يوجهوا جهودهم الفكرية- التأملية- نحو التوفيق بين العقل والإيمان. وهذا المجهود التوفيقى يمثل الجزء الأساسى لكل الفلسفة الإسلامية. ولهذا فشلت هذه الفلسفة، فى حين أن الإيمان الدينى لم يكسب شيئًا من هذه الجهود. إن فشل الفلسفة سببه أنه اقتصر على القيام بعمل توفيقى وتكييفى وليس عملاً إبداعيًا."

ومع ذلك فإن النص لا يجب أن يُفهم حرفيًا. وأنا أرى أن الفارابى وابن سينا والسهروردى وابن رشد وابن عربى وابن خلدون وملا صدرا شيرازى، وبعض الآخرين كانوا مبدعين حقيقيين فى الفكر النقدى، ولم يكونوا مجرد مكررين لحالة أيديولوجية موجودة. وإذا كانت جدلية الفكر الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين تبدو أن لها سلبيات أكثر من الايجابيات، فإنه يجب أن نقول الكثير عن الفكر الغربى. فالفلسفات الكلامية الجديدة (أتباع توما الجُدد، والوضعية الجديدة، والخاصة بالتحليل النفسى، والظاهراتية الجديدة والماركسية الجديدة) تتصارع فى بحر من الحيرة. وقد وصل الأمر إلى إطلاق اسم "فلاسفة جدد" على الذين ليس لديهم من الجديد إلا السنوات التى بدأوا يشتهرون فيها وقليل من الفلسفة. ويتناقش أساتذة الفلسفة والأيديولوجيون فى أيامنا هذه فى دوائرهم أو يتحدثون - كما لو كانوا بابوات - فى الراديو والتليفزيون بكفاءة جديرة بأن توجه نحو قضية أفضل أو أهم. وإذا كان هذا يحدث، على الرغم من إطارنا الاجتماعى الذى ربما يوجد به حرية أفضل أو أكثر، ما الغريب فى أن المفكرين فى العالم الإسلامى لا يستطيعون أن يتعافوا أو أن يصلوا إلى مرحلة العافية؟ وكم من الأساتذة والأيديولوجيين والصحفيين الغربيين ألقوا ولو نظرة عابرة على مقدمات كتب المفكرين المسلمين ؟

إلا أنه وبعد هذا القول، يجب أيضًا أن نقول: إن الفكر الإسلامى يحتاج، مرة أخرى وللأبد، إلى أن يفصل ما بين مجال التفكير الفلسفى والتفكير الدينى المحدد. والطوباوية تعتبر أمرا ضروريا على الدوام، لكن الخلط فى نهاية القرن

العشرين بين الروحانية، والمفهوم عن العالم والمعنى القومى، وحتى إدارة الدولة كما لو كان الأمر عبارة عن واقع وحيد هو عبارة عن بعث وإحياء للأيديولوجية الباطنية للمخلصين فى الحب لزوزبهان البقلى أو بلانكيرنا لرمون لول، وكلا المفكرين موضع إعجاب شديد منى. ولهذا أعود لكلمات أدونيس: " إن على الفكر الإسلامى الحالى والخاص بالمستقبل القريب أن يواجه المشكلة الصعبة جدًا الخاصة بالتفرقة بين ثلاثة أنواع من الواقع: الروحى الدينى والبنية الاجتماعية والنقد الفكرى". وهو شيء لم يزل بعد غير موجود، ولا يعلمه أحد من البشر " والله وحده أعلم".

هوامش الفصل السـابـع

١- إذا كان يبدو أن مذهب الغدية للحبابى قد تدهور ولم يحقق انتشارًا ثقافيًا كبيرًا سواء فى العالم العربى أو الغربى فذلك يمثل موضوعا أخر.

٢- لقد عشت شخصيا - عرفت- هذا الوضع خلال الفترة من 1950- 1951 فى باريس. حيث كنا نتعايش ونتحاور: مسيحيين وكفارا، وملحدين، ويهود ومسلمين، وماركسيين (باستثناء أعضاء الأرثوذكسية الستالينية) فى جامعة السوربون وفى الحي اللاتينى بدون أى لون من التحفظ وذلك عندما كان الأمل فى مستقبل أفضل يعيشه الجميع.

٣- إننى أرى أن النماذج الفكرية والفلسفية لها بُعد زمنى، أى صالحة لفترة زمنية محددة، وذلك كما قلت، بصدد النهاية المحتملة لزمن المفكرين الكبار وذلك بعد اختفاء الفلاسفة مثل رسل وهيديجر وزوبيرى، ونفس الشيء يحدث مع نموذج الحركة الإنسانية. عندما تلقيت تعليمى فى الفترة من 1935- 1950، كان من الضرورى من أجل الاقتراب من دراسة الفلسفة قراءة كل من اللاتينية واليونانية والألمانية، بشكل سيئ على الأقل (أما اللغات الرومانية فقد كانت معرفتها أمرا بديهيا بالنسبة للذين كان أصلهم اللغوى اللاتينى)، بعد ذلك أضيفت اللغة الإنجليزية. وكان لا يمكن - فى ذلك - تغيير الكتاب الكلاسيكيين أو الاستغناء عنهم مثل الحاسب الآلى اليوم. ولهذا عندما أُطلق على بدوى اسم عالم الإنسانيات الأخير؛ فإن ذلك يكون نتيجة لحقيقة فعلية. وإن القليل الذى أكتبه عن بدوى يمكن أن يتشابه مع نص مكتوب بخط يده سلّمه لي عام 1980م.

٤- لمعرفة فكر بدوى، يجب أن تؤخذ فى الاعتبار المؤلفات التالية على الأقل:

١١٣٢. الزمان الوجودى (1943)، ويوجد منه مختصر باللغة الفرنسية

1133. *Etudes de philosophie existencielle*.

دراسات فى الفلسفة والوجودية

1134. *Preocupaciones de juventud*، وهو عبارة عن سيرة ذاتية لبدوى ولجيله

1135. *Themes et figures de philosophie islamique* (Paris، 1979)

وبخاصة ما يلى: **"Humanismo en el pensamiento arabe" "Existencialismo y misticismo musulman"**

موضوعات ووجوه لفلسفة الإسلام

1136. ***Le probleme de la mort dans la philosophie existencielle***

مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية

(القاهرة 1965)، ويحتوى على رسالة دكتوراه بدوى وهى مكتوبة بالفرنسية وتمت مناقشتها عام 1941؛

1137. El hombre perfecto en el Islam y su originalidad escatologica(1959)

الإنسان الكامل بين الإسلام وأصله الخاص بأحداث البعث والحشر

1138. Humanismo y existencialismo en el pensamiento arabe(1953)

الإنسانيات والوجودية فى الفكر العربى

٥- إن من يعرف سيرتى الثقافية سيعرف جيدًا دراستى المبكرة والمتواصلة لماركس وإنجلز. وقد بدأت فى قراءة إنجلز عام 1935 عندما كان عمرى خمسة عشر عامًا، وذلك بقراءة " الإعلان الشيوعى" ثم بعد ذلك "رأس المال"، والذى لم أفهمه فى ذلك الحين بسبب محدودية معارفى. فى عام 1967، أشرفت على أول رسالة دكتوراه، وقد نشرت عام 1968، وكانت عن الفلسفة الوضعية، عندما كان كل الموجود فى الساحة الفكرية لا يتجاوز كتابات للرد ودحض تلك الأفكار، وقد أشرت فى المقدمة إلى تلك الحالة. وعندما حدث فيضان الثلاثة الذين يبدأ اسمهم بحرف " m " (ماركس، وماو

وماركوس) قلت ما يجب أن يقال: إن منْ لا يقرأ "رأس المال" و"الأيديولوجية الألمانية" أو يخلط بين ماركس ووايتغنسين، وخلطات أخرى أكثر غرابة، فإنه قد يقع في الخطر المتمثل في عدم فهم أي شيء وسوف يُضلل قُراءه. وفي إحدى الحوارات في عام 1970، تجاذبت أطراف الحديث مع كل من روسنتال ورودبسون حول ذلك وتمتعنا كثيرا. وعندما جاء الفيضان الجديد، وذلك بعد سقوط الأنظمة الشيوعية، فإنني كتبت (في مجلة يصفها أصحاب مذهب الاسمية بأنها مجلة يمينية) أنه لا يوجد سبب لأن يصدر الآن حكم بالإعدام على فلسفة ماركس. وهي فكرة توسعت في معالجتها بعد ذلك في بحث بعنوان " ماركس بعد الفيضان 1992"، والذي نُشر في

A.Heredia (ed) ***Mundo hispánico-nuevo mundo: vision filosófica*****، Salamanca، 1995، pp547-554.**

ولهذا فإنني لا يقنعني استخدام نوع معين من المصطلحات وأطالب بأن يكون المحتوى الأيديولوجي صحيحا ودقيقا.

٦- لا يجب أن ينزعج أحد من هذا المصطلح. ولقد وضع الأستاذ أرانغورن منذ سنوات طويلة مصطلح "الوطنية الكاثوليكية"، وذلك لتسمية واقع أيديولوجي في إسبانيا في الفترة من 1940- 1970، على الرغم من احتمال وجود تسميات أخرى. وأنا شخصيًا استعملت المصطلح في كتابات لي قبل عام 1968، وبعد ذلك، وحتى عندما كنت أشغل مناصب عامة.

٧- بالطبع حاول كل واحد منهم على طريقته، ويعتبر نموذج ناصر هو أفضل هذه النماذج توازنا وأكثرها انتظاما من الناحية الهيكلية. أما نموذج صدام حسين فلم يكن يتوقعه أحد من الناحية الأيديولوجية وذلك إذا أخذنا في اعتبارنا البرنامج القديم العلماني لحزب البعث. لكن صدام كان قد وصل إلى مرحلة الغرق، ولهذا يجب أن يُقال كل شيء.

٨- لقد كان للتحليل الماركسي- الماوي أيضا مشكلاته، وقد شوهد ذلك جيدا في الصين، وتحول إلى ذكرى طبقا لما يقوله الزعماء الحاليون. وفيما يتعلق بعلم العقائد الخاصة بالتحرر، فإنه لم يكن أيضا نظيفا وكان به صعوبات تقنية هامة.

٩- إن الذين ما زالت ذاكرتهم تسعفهم سوف يتذكرون بعض نوادر مطار طرابلس.

١٠- حتى لا يستغرب أحد مما يحدث هناك فى العالم العربى والإسلامى، سوف أحكى نادرة مما يحدث هنا. فى عام 1975 زارنى أحد الناشرين، والذى من المفترض أنه ماركسى وناشر لمؤلفات ماركس وإنجلز، وهو فى حالة اكتئاب، حيث كان قد قدم طلبا لإعداد طبعة جديدة من الإعلان الشيوعى فى سجل الكتاب، والذى كان فى ذلك الحين معمولاً به. وقال له الموظف: إن هذا الكتاب لا يوجد فى سجل الكتب المسموح بنشرها. والحقيقة أن الذى اندهش حينئذ هو أنا؛ وطلبت منه الكتاب واكتشفت المشكلة: فعلى الغلاف كان مكتوبا "إعلان الحزب الشيوعى"، ولم يكن لدى الموظف فى الأرشيف ذلك العنوان. واضطررت أن أشرح للناشر أن الكتاب كان عنوانه "الإعلان الشيوعى"، وإن الحركة التى بدأها ماركس كان اسمها فى البداية "رابطة الشيوعيين"، وأنه فقط فيما بعد، عندما أقام فى بريطانيا العظمى، ظهرت طبعة تحتوى على لفظ "حزب"، وعلى الرغم من ذلك، فإن العنوان الذى بقى واستمر هو العنوان الذى لا يحتوى على كلمة "حزب". أن الكتب لا تُباع كثيرا وتُقرأ بصورة أقل، ولكن، وكما هو معروف، فإن الذين يذكرون أسماء المؤلفين وأرقام الصفحات بشكل أكبر هم الذين يأخذون معلوماتهم من المؤلفات "الدعائية " وفى اللغات " المتاحة ". حيث لم يزعج الناشر والموظف المذكوران فى هذه الحادثة نفسيهما بقراءة ماركس، على الرغم من أن الأول كان ينشره.

١١- الكتاب من مجلدين، نشر فى بيروت عام 1978، وطبع مرة أخرى عام 1979، 1980م وحول مروة يوجد مقال ممتاز باللغة الإسبانية وبيانه:

C. Ruiz Bravo-Villasante، "El legado de Husayn Muruwwa) **1910 -1987 y la historia del pensamiento árabe-islámico"**، pub. *En Biografías en este tiempo árabe*، Madrid، 1989، pp. 47 -61.

١٢- عندما رغبت فى ترتيب فصول كتابى حول الاقتصاد الأندلسى فى " الإسلام فى الأندلس: تاريخ الواقع الاجتماعى وبنيته " (مدريد 1962)، اضطررت لمعالجة تلك القضية بعمق وقدمت لها حلاً بشكل قريب من الحل الخاص بمروة. فمثلاً الفصل الثامن

كان عنوانه: " البنية الاقتصادية الأساسية "، وكانت تشمل كلا من القطاع الزراعى والصيد والمعادن، والفصل التاسع وعنوانه " البنية الاقتصادية الثانوية "، حيث كان يشمل القطاع الحرفى والتجارى والتجارة الداخلية (الأسواق)، والفصل العاشر كان يعالج " البنية الاقتصادية والتمويلية الناتجة ". وكان السوق عبارة عن مدينة اقتصادية مصغرة (ص 261). ولقد اعتمدت فى رؤيتى هذه على المجالات الاقتصادية الثلاثة التى عرضها ابن رشد فى "شرح جمهورية أفلاطون".

١٣- بشكل عام، فإن المصطلح الأكثر استخدامًا فى وسائل الإعلام الجماهيرية هو الأصولية ***fundamentalismo*** وهو مأخوذ من اللغة الإنجليزية ***fundamentalism*** ولا يظهر فى قاموس **Cuyas** القديم. وقد استخدمت وسائل الإعلام الجماهيرية الإسبانية على الفور المصطلح الإنجليزى بدلا من المصطلح الذى كنا نستعمله فى اللغة الإسبانية ***integrismo*** والذى عُرف فى قاموس اللغة الإسبانية " الطبعة التاسعة عشر" على النحو الآتى: "حزب سياسى إسبانى أنشئ فى نهايات القرن التاسع عشر ويقوم على المحافظة على كمال التراث الإسبانى وشموليته". ويوجد فى القاموس أيضًا شكل الصفة المشتقة منه. وعلى الرغم من أن بعض المؤلفين وجزءًا من وسائل الإعلام استدركوا موقفهم الأول وفضلوا هذا المصطلح (البعض يستخدم المصطلحين بالتبادل): فإن أصحاب مذهب الاسمية المؤيد لأدعياء التقدمية حاولوا رفض المصطلح الإسبانى لأنه من المحتمل أن يكون له معنى سلبى أو دعائى حيث إنهم اعتبروا الشخص المحافظ يعنى الرجعى فى حين أن التقدمى والاشتراكى والشيوعى تعنى التقدمى. وحتى لا يُستخدم اللفظ المأخوذ من اللغة الإنجليزية لجئوا إلى كلمة ***islamita*** ولكن كتبوها ***islamista*** حيث ترجموها عن الفرنسية. وتبعًا للقاموس المذكور، فإن ***islamita*** تعنى المحمديين أو المسلمين، وفيما بعد فإن islamitas = integristas يتم تعميمه على كل المسلمين، وبذلك يخرجون من الإسلام كل المسلمين غير الأصوليين. وفيما يتعلق islamistas فإنه كان يمثل مفردة جديدة تم اقتباسها ولم يكن مناسبا أن يطلق على المتخصصين فى الدراسات الإسلامية. ويمكن للفرنسيين أن يكتبوا ***islamistes***

لأنه بالنسبة للمتخصصين فى الدراسات الإسلامية يمكنهم اللجوء إلى ***islamisants*** وهو مشابه ***arabisant*** أى المتخصصين فى الدراسات العربية. ومن ثم، فإننى أرى أن المصطلحات المناسبة بصورة أكبر أو التى هى أقل إثارة للمشكلات هى ***integrismo*** ،***integrista*** والتى ليس لها المدلولات السيئة التى يزعمها التقدميون. بالإضافة إلى ذلك، فانها تناسب المصطلحات العربية للتعبير عن العودة للإسلام الكامل (الشيعة) أو الصحيح (السنة منذ الغزالى وابن تومرت وابن تيمية حتى اليوم).

مراجع الفصل السابع .

Bibliografía

1351. Adonís, 'A. S. llamado, *Diwān al-ši'r al-'arabī*, Sayda-Beirut, 1384/1964.
1352. 'Aflaq, M., *Fī sabīl al-Ba'ṯ*, 4.ª ed., Beirut, 1389/1970.
1353. Ídem, *Al-Ba'ṯ wa-l-ištirākīya*, Beirut, 1392/1973.
— 'Ammâra, M. núms. 928 y 1337.
1354. Arkoun, M., *Essai sur la pensée islamique*, 3.ª ed., París, 1984.
1355. Ídem, *Pour une critique de la raison islamique*, París, 1984.
1356. Ashwamy, M. S., *L'Islamisme contre l'Islam*, París, 1989.
1357. Badawí, 'A., *Al-Zamān al-wuŷūdī*, El Cairo, 1364/1945.
1358. Ídem, *La problème de la mort dans la philosophie existencielle*, El Cairo, 1383/1964.
1359. Ídem, *Thèmes et figures de philosophie islamique*, París, 1979.
1360. Berque, J.; Charnay, J. P., y otros, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, París, 1978.
1361. Ídem, *L'Islam au temps du Monde*, París, 1984.
1362. Carré, O., *La legitimation islamique des socialismes arabes*, París, 1979
1363. Ídem, *Les frères musulmans*, París, 1982.
1364. Charnay, J. P., «Le marxisme et l'Islam, essai de bibliographie», pub. en *Archives de sociologie des Religions*, 10 (1960).
1365. Djaït, H., *La grande Discorde*, París, 1989.
1365 bis Ḥanafí, Ḥ., *al-'Aqida*, El Cairo, 1988.
1365 trip. *Idem., al-Turât wa-l-taŷdid*, El Cairo, 1.ª 1980, 3.ª 1987.
1366. Harbí, Mohammed (ed), *L'islamisme dans tous ses états*, Rouiba (Argelia), 1991.
— 'Irāqí, 'A., núm. 929.
1367. Laḥbābí, M. 'A., *Los pensadores del Islam* (en arabe), Rabat, 1366/1946.
1368. Ídem, *De l'Être à la personne, essai de personalisme realiste*, París, 1954
1369. Ídem, *Liberté ou liberation?*, París, 1956.
1370. Ídem, *Du clos à l'ouvert*, Casablanca, 1381/1961.

1371. Ídem, *Le personalisme musulman*, París, 1967.
1372. Muruwwa, *Al-Naza'at al-mâddiya fi-l-fälsufa al-'arabīya*, Beirut, 3.ª ed., 1400/ 1980.
1373. Mûsà, S., *Tarbiya Salâma Mûsà*, 2.ª ed., Beirut, 1377/1958.
1374. Nasîf, N., *La voie de l'independence philosophique*, Beirut, 1397/1977.
1375. Rīḥānī, M. al-, *Al-Qawmīyāt*, 2 vols., Beirut, 1375/1986.
1376. Rivero, E., *L'Islam croguignolo d'idei, di problemi, di angosce*, Roma, 1985.
1377. Rodison, M., *Marxisme et monde musulman*, París, 1972.
1378. Ruiz Bravo-Villasante, C., *Biografías en este tiempo árabe*, Madrid, 1989.
1379. Sa'adah, A., *Al-Âṯār al-Kâmila*, Beirut, 1379/1960.
1380. Šalṭūt, M., *Yasalūna*, El Cairo, 1378/1958.
1381. Sardar, Z., *Islamic futures: the shape of ideas to come*, Londres, 1985.
1382. Sarqawí, M., *Salâma Mûsà, al-fikr wa-l-insân*, El Cairo, 1387/1968.
1383. Sheyegan, D., *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, París, 1982.
1384. Sibâ'í, M., *Ištirakīyat al-Islām*, 2.ª ed., Damasco, 1381/1961.
1385. Sukrí, G., *Salâma Mûsà wa-azmat al-ḍamīr al-'arabí*, El Cairo, 1382/1963.
1385 bis Tīzīnī Ṭ., *Min al-turāṯ ilā-l-turāṯ*, Beirut, 1.ª 1976, 2.ª 1991.
1385 trip. Idem., *Ḥawla muskilat al-tawra wa-l-ṯaqofa fi-l-'ālam al-ṯāliṯ*, Damasco, 1.ª 1971, 4.ª 1983.
1386. Varios, *Islam in transition: Muslim perspectives*, N. York, 1982.
1387. Varios, *La voie égyptienne vers le socialisme*, El Cairo, 1965.
— Von Kügelgen, A., núm. 1010 bis.
1387 bis Ŷābirí, M. 'Â. y Ḥ. Ḥanafí, *Ḥiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*, Casablanca, 1999.
1387 trip. Idem., *al-'Aql al-'arabí*, 3 vols. Beirut, 1984, 1987 y 1996.
— Idem., núm. 1011.
1388. Ŷūrí, R. al-, *Al-Fikr al-'arabí al-ḥadīṯ*, Beirut 1361/1943.

المؤلف فى سطور :

ميغل كروث إيرنانديث

- عين عام ١٩٤٤ مدرسا فى تخصص " **الفكر الإسلامى**"، ثم تدرج فى المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذا فى التخصص نفسه منذ عام ١٩٥٥م. عمل فى جامعة سلامنكا لمدة ٢٥ عاما، ثم فى جامعة الأوتونوما بمدريد لمدة ٢٤ عاما، حيث تولى تدريس مادة " **الفكر الإسلامى**" فيها.

- نشر فى بداية حياته العلميه بحثين عن ابن سينا، وكان هذا المفكر موضوع رسالته للدكتوراه .

- بعد ذلك بسنوات نشر كتاب " **الفلسفة العربية** ".

- نشر العديد من الأبحاث عن مفكرين عرب ومسلمين فى مجلات علمية داخل إسبانيا وخارجها.

- نشر عام ١٩٨١ كتابه " **تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى**" فى جزءين، وفى عام ١٩٩٦ تم نشر طبعة جديدة من هذا الكتاب مع إجراء تعديلات مهمة عليه وصدر فى ثلاثة أجزاء، وعلى حد قوله يعتبر هذا الكتاب أهم أعماله .

- ترجم كتاب "**شرح كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد** "، وقد صدر منه أربع طبعات، بالإضافة الى طبعة شعبية كانت تباع فى الأكشاك، وهو ما أعطى شهرة لابن رشد بين القراء الإسبان .

- ألف عام ١٩٩٧ كتابا بعنوان " **هذا ابن رشد** ".

- يقوم حاليا بإعداد ترجمة مصحوبة بشرح للقرآن الكريم .

المترجم فى سطور :

عبد العال صالح طه

- حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الاوتونوما (مدريد).
- أستاذ مساعد الأدب الإسبانى - بكلية الألسن - جامعة المنيا .
- عمل وكيلا للكلية العام الجامعى ٢٠٠٧-٢٠٠٨ م .
- له العديد من الدراسات حول الأدب الإسبانى .
- ترجم العديد من الكتب الإسبانية إلى العربية، أهمها الجزء الأول من هذا الكتاب الذى نشره المركز القومى للترجمة سابقا برقم ١٣٢٢.

المراجع فى سطور :

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).

- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩) من كلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).

- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد .

- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).

- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر) .

- له الكثير من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية .

التصحيح اللغـوى وليـــد خيـــر الله

الإشــراف الفنــى حـــسن كامـــل



هذا هو المجلد الثالث من كتاب لا يكاد يوجد فى اللغة الإسبانية كتاب آخر يوازيه فى سعته وشموله وغزارة مادته. يتناول المجلد الأول الفكر الإسلامى منذ بدايته حتى القرن الثانى عشر الميلادى، ويتناول المجلد الثانى العصر الأندلسى، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامى الذى ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر.

هذا المجلد يتناول القرون الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامى، وقد امتلأ بالحديث عن التطورات الفكرية، والاتجاهات الأيديولوجية، والتيارات ذات الاتجاهات الوطنية والقومية، وما شهده بعضها من تطور، وما حدث لبعضها من انتكاسات.

وقد اجتهد المؤلف فى تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدى إلى قبولها، ويتسم عرض الموضوعات عنده بكثير من الموضوعية والإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التى كانت تشيع فى بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين.



تصميم الغلاف: هند سمير